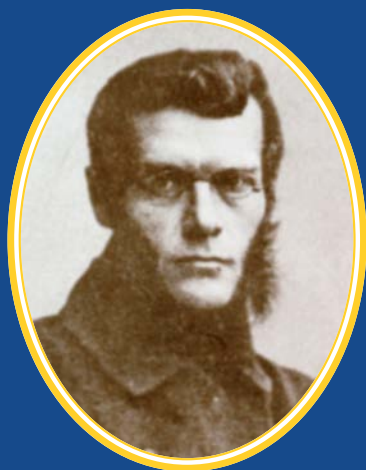


ИВАН  
КИРЕЕВСКИЙ



ДУХОВНЫЕ  
ОСНОВЫ  
РУССКОЙ ЖИЗНИ

# РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ



# РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Серия самых выдающихся книг великих русских мыслителей отражающих главные вехи в развитии русского национального мировоззрения:

Св. митр. Иларион	Филиппов Т. И.	Булгаков С. Н.
Св. Нил Сорский	Гиляров-Платонов Н. П.	Хомяков Д. А.
Св. Иосиф Волоцкий	Страхов Н. Н.	Шарапов С. Ф.
Иван Грозный	Данилевский Н. Я.	Щербатов А. Г.
«Домострой»	Достоевский Ф. М.	Розанов В. В.
Посошков И. Т.	Григорьев А. А.	Флоровский Г. В.
Ломоносов М. В.	Мещерский В. П.	Ильин И. А.
Болотов А. Т.	Катков М. Н.	Нилус С. А.
Пушкин А. С.	Леонтьев К. Н.	Меньшиков М. О.
Гоголь Н. В.	Победоносцев К. П.	Митр. Антоний
Тютчев Ф. И.	Фадеев Р. А.	Храповицкий
Св. Серафим Саровский	Киреев А. А.	Поселянин Е. Н.
Муравьев А. Н.	Черняев М. Г.	Солоневич И. Л.
Киреевский И. В.	Св. Иоанн	Св. Архиеп. Иларион
Хомяков А. С.	Кронштадтский	(Троицкий)
Аксаков И. С.	Архиеп. Никон	Башилов Б.
Аксаков К. С.	(Рождественский)	Митр. Иоанн (Снычев)
Самарин Ю. Ф.	Тихомиров Л. А.	Белов В. И.
Погодин М. П.	Соловьев В. С.	Распутин В. Г.
Беляев И. Д.	Бердяев Н. А.	Шафаревич И. Р.

ИВАН КИРЕЕВСКИЙ

ДУХОВНЫЕ  
ОСНОВЫ  
РУССКОЙ ЖИЗНИ

Институт русской цивилизации  
2007

УДК 14  
ББК 87. 3(2)  
К 43

**К 43 Киреевский И. В.** Духовные основы русской жизни. – М.:  
Институт русской цивилизации, 2007. – 448 с.

ISBN 978-5-902725-07-7

В книге великого русского мыслителя Ивана Киреевского раскрывается его вера в особое предназначение русского народа. Киреевский считал, что русским суждено заложить новые основы духовного просвещения, опирающегося на Православие. Именно в Православии, сохранившем в чистоте святоотеческое предание, возможно проявление высших потенций человека – любви, добролюбия, соборности, свободной стихии духа, устремленности к творчеству. Высокие потенции духовного развития русского народа Киреевский противопоставлял духовному упадку Запада. Он справедливо считал, что преобладание на Западе материальных интересов жизни над духовными неизбежно ведет к потере веры, социальной разобщенности, индивидуализму, противостоянию человека человеку. Чтобы спасти мир от духовной катастрофы, Россия должна встать в центре мировой цивилизации и на основе Православия принести свет истины западным народам. Однако это сможет произойти только тогда, когда сам русский народ проявит свои духовные силы, очистится от наносного псевдопросвещения и построит в своей стране жизнь по учению Нового Завета.

ISBN 978-5-902725-07-7

УДК 14  
ББК 87. 3(2)

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Великий русский мыслитель Иван Васильевич Киреевский один из ярчайших выразителей идей Святой Руси. Киреевский в числе первых обоснованно и твердо объявил об особом пути России и о спасительной роли Православия как единственного истинно христианского вероучения. «Все, что препятствует правильному и полному развитию Православия, — писал И. В. Киреевский, — все то препятствует развитию и благоденствию народа русского, все, что дает ложное и не чисто православное направление народному духу и образованности, все то искажает душу России и убивает ее здоровье нравственное, гражданское и политическое. Поэтому, чем более будут проникаться духом Православия государственность России и ее правительство, тем здоровее будет развитие народное, тем благополучнее народ и тем крепче его правительство и, вместе, тем оно будет благоустроеннее, ибо благоустройство правительственное возможно только в духе народных убеждений».

Киреевский родился 22 марта 1806 г. в дворянской семье. Отец его являлся страстным противником Вольтера и однажды сжег у себя в имении все его сочинения. Умер он, когда Иван Васильевич был еще мальчиком; воспитание детей (у Ивана Васильевича был младший брат Петр, известный «собиратель» народного творчества, исключительно чистый и цельный человек, — и сестра) было в руках матери — женщины замечательной по религиозности и силе характера. Она была в тесной дружбе с родственником ее, известным нам поэтом Жуковским, и под влиянием его была горячей поклонницей немецкого романтизма. Оставшись вдовой, она вышла вторично замуж за Елагина — поклонника Канта и Шеллинга (последнего Елагин даже переводил на русский язык). В такой среде, насыщенной умственными и духовными интересами, рос Иван Васильевич. Когда семья переехала в Москву, Иван Васильевич стал брать уроки на дому, прекрасно изучил древние и новые языки, слушал публичные курсы профессоров университета (в частности, шеллингианца Павлова). Выдержав экзамен, Киреевский поступил на службу в Архив Министерства иностранных дел, где встретил ряд талантливых молодых людей (особая дружба связывала его с А. Н. Кошелевым), вместе с которыми основал общество «любомудров». В этом философском кружке занимались почти исключительно немецкой философией. По закрытии кружка (в 1825) Ки-

реевский, продолжая свои занятия по философии, начинает печатать свои статьи (литературно-критического характера), которые обращают на себя всеобщее внимание.

В 1831 Киреевский предпринимает поездку в Германию, слушает лекции Гегеля (с которым знакомится лично), Шлейермахера — в Берлине, потом едет к Шеллингу в Мюнхен. Известие о появлении холеры в Москве и тревога о своих близких заставляют Киреевского покинуть Германию и вернуться в Россию. Здесь он предпринимает издание журнала под очень характерным названием «Европеец», где ставит себе задачу содействовать сближению и взаимодействию русской и западной культур. Это пора увлечения той идеей универсального синтеза, которая одушевляла ранних немецких романтиков. Но журнал Киреевского был закрыт властями как раз за его статью «Деятнадцатый век»; самого Киреевского не постигла кара только благодаря энергичному заступничеству Жуковского, который был в это время воспитателем наследника (будущего Александра II). На 12 лет после этого Киреевский замолчал. В 1834 он женился; жена его была человеком не только глубоко религиозным, но и очень начитанным в духовной литературе. Она была духовной дочерью прп. Серафима Саровского. У Киреевского начинают завязываться связи с русскими церковными кругами в Москве, а в своем имении он был в семи верстах от Оптиной пустыни. У Ки-



реевского развивается глубокий интерес к святым отцам, он принимает участие в издании их творений, предпринятом Оптиной пустынью. В 1845 он на короткое время возвращается к журнальной работе, становится фактическим редактором журнала «Москвитянин», но вскоре отходит от журнала, вследствие разногласий с издателем М. П. Погодиным. В эти же годы Киреевский сделал попытку занять кафедру философии в Московском университете, но из этого ничего не вышло. В 1852 Киреевский напечатал статью «О характере европейского просвещения и о его отношении к просвещению России» в т.н. «Московском сборнике». За эту статью, признанную «неблагонадежной», дальнейшие выпуски «Московского сборника» были запрещены. Хотя это снова тяжело отозвалось на Киреевском, но творческие замыслы в нем не умолкают. В том же 1852 он писал Кошелеву: «Не теряю намерения написать, когда можно будет, курс философии... пора для России сказать свое слово в философии».

После смерти Николая I в Москве стал выходить журнал «Русская беседа» (под редакцией Кошелева, близкого друга Киреевского); в первом же номере появилась статья Киреевского «О возможности и необходимости новых начал для философии». Статья оказалась уже посмертной — Киреевский еще до выхода ее в свет скончался от холеры.

Источником вдохновения были для Киреевского творения святых отцов, которые он изучал с чрезвычайным вниманием; с глубокой горечью отмечает Киреевский то обстоятельство, что «духовная философия восточных отцов Церкви» осталась «почти вовсе неизвестной» западным мыслителям. Сам же Киреевский, признавая, что «возобновить философию святых отцов в том виде, как она была в их время, невозможно», все же исходит именно от них, ими вдохновляется в своих философских идеях. Некоторые его мысли, высказанные по этому вопросу, остались совсем нераскрытыми; другие выражены в слишком конспективной форме. Но в целом собственные построения Киреевского действительно стремятся философски раскрыть и осветить данными современности основные идеи святых отцов о человеке и мире. Идея синтеза церковного сознания с высшими и ценнейшими итогами современного просвещения осталась дорогой Киреевскому до конца жизни. Киреевский целиком примыкает к идее православной культуры, которая должна сменить культуру Запада. России необходимо, писал он, чтобы «православное просвещение овладело всем умственным развитием современного мира, чтобы, обогатившись мирскою мудростью, истина христианская тем полнее и торжественнее явила свое господство над относительными истинами человеческого разума».

И. В. Киреевский в еще большей степени, чем А. С. Хомяков, может быть назван «христианским философом». Он был подлинным философом и никогда и ни в чем не стеснял работы разума, но понятие разума, как органа познания, у него всецело определялось тем углубленным его пониманием, какое сложилось в христианстве.

Киреевский вырос в семье чрезвычайно религиозной. Не менее искренно и глубоко был религиозен и Жуковский, имевший, несомненно, немалое влияние на духовный строй Киреевского. Но в юные годы Киреевский, по-видимому, не жил активной духовной жизнью — во всяком случае, она не стояла в центре его духовной работы. Интересные данные об этом находим в записке под названием «История обращения И. В. Киреевского», найденной среди бумаг Киреевского и составленной, по-видимому, со слов его жены А. И. Кошелевым. Когда Киреевский женился, между ним и его женой начались столкновения по религиозным вопросам — горячая и сосредоточенная религиозность жены, по-видимому, вызывала в Киреевском неприятные чувства. Они условились между собой, что при жене Киреевский не будет «кошунствовать» (!). Когда Киреевский предложил жене почитать Вольтера, она сказала ему, что готова читать всякую серьезную книгу, но насмешки над религией и кошунства не выносит. Позже они стали вместе читать Шеллинга, — и здесь жена Киреевского чрезвычайно поразила

его указанием, что мысли, которые были выражены у Шеллинга, «давно ей известны — из творений святых отцов». Постепенно, под влиянием жены, Киреевский стал сам читать творения святых отцов, — а затем у него завязались близкие отношения с духовными лицами. Особое значение имела близость имения Киреевского к Оптиной пустыни. Сохранился любопытный рассказ, записанный со слов самого Киреевского, о том чувстве, которое он пережил в часовне, стоя у чудотворной иконы: «Икона эта, — говорил Киреевский, — целые века поглощала потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполниться силой, она сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми, я пал на колени и стал искренно молиться...»

Киреевский в своей религиозной жизни жил, действительно, не только религиозной мыслью, но и религиозным чувством; вся его личность, весь его духовный мир были пронизаны лучами религиозного сознания. У него был подлинный и глубокий религиозный опыт, в осмыслении которого он был теснейшим образом связан со всем тем огромным духовным богатством, которое ему раскрывалось в Оптиной пустыни. В этом смысле, Киреевского надо считать, более чем кого-либо другого, выразителем того, что хранило в себе церковное сознание. Если А. С. Хомяков брал более из глубины его личного церковного сознания,

то Киреевский преимущественно опирался на то, что находил он у старцев, в монастырях. Киреевский, в каком-то смысле, ближе к Церкви, чем Хомяков, — он находился в постоянном общении с церковными людьми, особенно со старцами Оптиной пустыни. И если у Хомякова центральным понятием (не только в богословии, но и в философии) является понятие Церкви, то для мысли Киреевского таким центральным понятием является понятие духовной жизни. Отсюда исходил Киреевский в своих философских размышлениях; в известном смысле его главные построения базировались именно на понятии духовного опыта. Но это не были конструкции, надуманные, продиктованные работой одного ума; вся бесспорная значительность идей Киреевского в том и заключается, что они растут из реальности, которая стоит за ними.

Противопоставление подлинного православно-христианского просвещения и западного рационализма является действительно осью, вокруг которой вращается мыслительная работа у Киреевского. Но это не есть противопоставление «веры» и «разума», — а именно, двух систем просвещения. Киреевский вообще не отделял в самом себе философского сознания от богословского (но решительно разграничивал откровение от человеческого мышления) — никакого дуализма веры и разума, Церкви и культуры Киреевский не принимал: он искал духовной и идейной

целостности. Эта идея целостности была для него не только идеалом, но в ней он видел и основу для построений разума. Именно в этом плане Киреевский и ставил вопрос о соотношении веры и разума — только их внутреннее единство было для него ключом к всецелой и всеобъемлющей истине. Но для этого необходима была переработка обычного философского понятия о разуме, — и это Киреевский нашел в ясных и вдохновляющих указаниях святоотеческой литературы. Гносеологические выводы из этого нового учения о разуме не были основой этого учения — это были только выводы, самое же учение о разуме Киреевского имеет самостоятельный, основной характер. Антропология Киреевского связана со святоотеческой антропологией. В основу всего построения Киреевский положил различие «внешнего» и «внутреннего» человека — это есть исконный христианский антропологический дуализм. Вот как формулирует Киреевский это учение: «В глубине души есть живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого». Несколькоми выше говорит Киреевский о необходимости «поднять разум выше его обыкновенного уровня» и «искать в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума».

Центральным понятием в антропологии Киреевского является понятие духа, а не понятие

«чувства» — и здесь Киреевский просто продолжает традиционное христианское учение о человеке — с основным для этого учения различием «духовного» и «душевного», «внутреннего» и «внешнего». Когда Киреевский говорит о «скрытом общем» средоточии для всех отдельных сил разума, то под этим «внутренним ядром» в человеке надо разумеать всю духовную сферу в человеке. Киреевский различает «эмпирическую» сферу души с ее многочисленными «отдельными» функциями от глубинной сферы души, лежащей ниже порога сознания, где центральную точку можно назвать «глубинным "я"». Эмпирическая сфера души действительно есть совокупность разнородных функций, начало же цельности — то начало, которое таит в себе корень индивидуальности и условие ее своеобразия, — скрыто от нас; его надо искать в себе, чтобы от него питаться. Дело идет не о «метафизической» стороне в человеке, а о тех силах духа, которые отодвинуты вглубь человека грехом; внутренний человек отделен от внешнего не в силу онтологической их разнородности. В этом отношении обе сферы не отделены одна от другой, и потому можно и должно «искать» в себе свое «внутреннее содержание». Закрыт же внутренний человек в силу власти греха, — и потому познавательная жизнь в человеке имеет различный характер, в зависимости от того, властвует ли грех в человеке или нет. В совершенном соответствии со святоотеческой терминологией,

Киреевский видит путь к обретению утраченной цельности, т.е. путь к господству в нас «внутреннего средоточия», — в «собрании» сил души. Задача восхождения к своему средоточию, представление его в центре всей эмпирической жизни, «достижимо для ищущего», как говорит Киреевский, — но здесь нужен труд, нужна духовная работа над собой, неустанная работа над «естественными» склонностями человека во имя тех духовных задач, которые открываются лишь внутреннему человеку. Антропология Киреевского поэтому не статична, а динамична — человек не исчерпывается и даже не характеризуется тем, что он «есть». В своем эмпирическом составе он может и должен в работе над собой подниматься над этим его эмпирическим составом и подчинять эмпирическую сферу внутреннему центру, «глубинному "я"». В одном месте Киреевский так выражает свое понимание человека: «Главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные силы души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, прекрасное и истинное, удивительное и желаемое, справедливое и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и т.о. восстанавливается существенная личность в ее первозданной неделимости». В этом отрывке, чрезвычайно близком к святоотеческой мысли, Киреевский устанавливает, что «внутреннее средоточие в человеке»



таит в себе неповрежденное грехом единство — нужно только связать эмпирическую сферу души с этим внутренним центром. Вся статья Киреевского «О возможности и необходимости новых начал для философии» построена на исследовании соотношения веры и разума — она имеет в виду развить православное учение в противовес западному христианству. Вместе с тем Киреевский связывает все свои построения со святоотеческой мыслью: согласно его учению, «глубокое, живое и чистое любомудрие святых отцов представляет зародыш высшего философского начала: простое развитие его, соответственное современному состоянию науки и сообразное требованиям и вопросам современного разума, составило бы само собой новую науку мышления».

Важны мысли Киреевского о контрастирующих движениях души. В письмах Хомякову Киреевский развивает мысль о том, что «развитие разума находится в обратном отношении к развитию воли». В отношении воли к разуму, замечает тут же Киреевский, «есть некоторые тайны, которые до сих пор не были постигнуты». В другом письме (очень раннем) Киреевский высказывает мысль, которой держался и позже, что «кто не понял мысль чувством, тот не понял ее, точно так же, как и тот, кто понял ее одним чувством». Но особенно важно учение Киреевского (тоже выражающее святоотеческие идеи) об особом значении моральной сферы в человеке. Это не есть «одна»

из сфер духа; иерархический примат моральной сферы в человеке выражается в том, что от «здоровья» моральной сферы, в первую очередь, зависит здоровье всех других сторон в человеке. Моральное здоровье уже утеряно там, где не идет борьба с «естественным» разъединением душевных сил. Киреевский упрекает западную культуру в том, что там «просвещение, будучи основано на развитии распавшихся сил разума, не имеет существенного отношения к нравственному настроению человека». Он отмечает при этом, что при такой разъединенности познавательных сил от моральных «просвещение не возвышается и не падает от внутренней высоты или низости». Это очень важная мысль: по Киреевскому, «внеморальность» просвещения сообщает ему своеобразную устойчивость (которая связана с утерей того динамизма духа, который создает зависимость души от сферы морали). «Просвещение же духовное, — пишет тут же Киреевский, — напротив, есть знание живое: оно приобретается по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности и исчезает вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну наружность своей формы». В «неустойчивости» духовного просвещения заключается причина того, почему оно может утрачиваться. Киреевский чувствует во «внеморальной» установке «автономного» разума игру. «Мышление, отделенное от сердечного стремления (т.е. от цельности духа), — читаем в «Отрывках», — есть раз-

влечение для души; чем глубже такое мышление, чем оно важнее, по-видимому, тем легкомысленнее в сущности делает оно человека».

От «естественного» разума надо вообще «восходить» к разуму духовному. «Главное отличие православного мышления, — пишет Киреевский, — в том, что оно ищет того, чтобы поднять самый разум выше его обыкновенного уровня». «Вся цепь основных начал естественного разума... является ниже разума верующего». «Естество разума... испытанного в самом высшем развитии внутреннего, духовного созерцания, является совсем в другом виде, чем в каком является разум, ограничивающийся развитием жизни внешней». «Разум, — един, — читаем мы в той же статье, — и естество его одно, но его образы действия различны, так же как и выводы, — смотря по тому, на какой степени он находится и какие силы движутся в нем и действуют».

Учение Киреевского о связи личности с социальной сферой. «Все, что есть существенного в душе человека, — пишет Киреевский, — вырастает в нем общественно». Но Киреевский только мельком развивал эту тему. В «Отрывках» находим такие афоризмы: «Добрые силы в одиночестве не растут — рожь загложнет меж сорных трав». И еще: «Каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже торжество для всего христианского мира; каждая сила духовная, создавшаяся внутри одного человека,

невидимо влечет к себе и подвигает силы всего нравственного мира». Это сознание духовной связанности всех людей, несомненно, вытекало у Киреевского из идеи Церкви. В тех же «Отрывках» Киреевский высказывает мысль, что, когда отдельный человек трудится над своим духовным устройством, то «он действует не один и не для одного себя, — он делает общее дело всей Церкви». Из этого положения Киреевский извлекал такой вывод: «Для развития самобытного православного мышления не требуется особой гениальности... развитие этого мышления должно быть общим делом всех людей верующих и мыслящих».

**Гносеология Киреевского.** Как и А. С. Хомяков, Киреевский видел главный порок западной философии, точнее говоря — основную болезнь ее — в ее идеализме, в утере живой связи с реальностью, в воззрении, согласно которому «все бытие мира является призрачной диалектикой собственного разума, а разум — самосознанием всемирного бытия». Киреевский видит свою задачу в том, чтобы освободиться от сетей идеализма, т.е. найти точку опоры для построения такого учения о познании, которое не отрывает нас от реальности. Такой точкой опоры для гносеологических разысканий Киреевского (как и Хомякова) является онтологизм в истолковании познания, т.е. утверждение, что познание есть часть и функция нашего «бытийственного» вхождения в реальность, что не одной мыслью, но всем существом

мы «приобщаемся» к реальности в познании. Главное условие того, чтобы охранить близость к бытию в познании, заключается в связи познавательных процессов со всей духовной сферой в человеке, т.е. в цельности в духе; как только ослабевает или утрачивается эта цельность в духе, как только познавательная работа становится «автономной», — рождается «логическое мышление» или «рассудок», уже оторвавшийся роковым образом от реальности. «Раздробив цельность духа на части и предоставив определенному логическому мышлению высшее сознание истины, мы отрываемся в глубине самосознания от всякой связи с действительностью», — пишет Киреевский. Этот разрыв совершается, как видим, «в глубине самосознания», т.е. во внутреннем средоточии человека. Это значит, что приобщение к реальности есть функция не мышления самого по себе, а личности в ее целом. «Для отвлеченного мышления существенное вообще недоступно, ибо только сущность может прикасаться к существенному». Это значит, что, поскольку логическое мышление обретает независимость от других сфер души, то уже в самой личности происходит ущербление ее «сущности». «Только разумно свободная личность одна обладает сущностью в мире», — пишет Киреевский, — и только «из внутреннего развития смысла (в) цельной личности может открыться смысл сущности». В этих несколько неясных словах сформу-

лирована в сущности основная идея онтологизма в познании. Отрыв от реальности в познании предваряется неким болезненным процессом в самой личности, распадом в ней коренной цельности. «Сила» познания, возможность «овладения» реальностью определяется не познанием, как таковым, а свечением смысла, его осуществлением во «внутреннем средоточии» человека. Когда мы отрываемся от изначальной связи с действительностью, то не только мышление становится «отвлеченным», опустошенным, но «и сам человек становится существом отвлеченным». В нем уже утрачивается то взаимодействие с бытием, в котором он изначально пребывал. Ярче всего и трагичнее всего эта роковая болезнь поражает область веры, т.е. таинственной связи человеческого духа с Абсолютом. По формуле Киреевского, «в основной глубине человеческого разума (т.е. во «внутреннем средоточии личности» — В. З.), в самой природе его, заложена возможность сознания его коренных отношений к Богу, т.е. веры. Вера покоится на глубоком единении личного духа и Бога, но духа в его цельности». Поэтому «вера не относится к отдельной сфере в человеке... но обнимает всю цельность человека. Поэтому главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу». Это значит, что приобщение к реальности, как функция личности, дано «верующему мышлению». Почему так? Потому что «тот смысл, ко-

торым человек понимает Божественное, служит ему и к разрушению истины вообще». Познание реальности есть функция Богопознания, — и разрыв с реальностью начинается в области веры, означает ее заболевание. Это значит, что возникновение «отвлеченного мышления», логического рассудка, вообще всей системы «рассудочного» мироотношения, есть уже вторичный факт — первичный же факт имеет место глубже. «Логическое мышление, отделенное от других познавательных сил, составляет естественный характер ума, отпавшего от своей цельности». Первое ущемление цельности духа было связано с грехопадением, но вера, будучи проявлением цельности, поскольку последняя сохранилась во «внутреннем средоточии духа», восполняет естественную работу ума, — «она вразумляет ум, что он отклонился от своей нравственной цельности», и этим вразумлением помогает нам подниматься над «естественным» ходом мышления. При наличности веры, в мышлении верующего происходит «двойная деятельность: следя за развитием своего разума, он, вместе с тем, следит и за самим способом своего мышления, постоянно стремясь возвысить разум до того уровня, на котором он мог бы сочувствовать вере. Внутреннее сознание или иногда только темное чувство этого искомого, конечного края разума присутствует неотлучно при каждом движении его разума». Сила, присущая «верующему разуму», проистекает от того,

что в самом разуме есть побуждение восходить к высшей своей форме. Здесь не происходит никакого насилия над «естественной» работой ума, уже поврежденного отрывом от «первоестественной цельности», ибо вера открывает нам изнутри, что «развитие естественного разума служит только ступенями» к высшей деятельности. Т. о., поврежденность нашего ума, в силу отхода от «первоестественной цельности», восполняется тем, что вносит в наш дух вера. Вот почему, «находясь на высшей степени мышления, православно верующий легко и безвредно может понять все системы мышления, исходящие из низших степеней разума, и видеть их ограниченность и, вместе с тем, относительную истинность. Но для мышления, находящегося на низшей степени, высшая непонятна и представляется неразумием».

Так решается основной вопрос гносеологии у Киреевского — о внутреннем согласовании веры и разума в самых истоках мысли, о признании недостаточности «естественного» хода мысли и о восхождении к духовному разуму. Познание качественно неоднородно и неодинаково (по своей ценности, по способности приобщаться к реальности) в низшей («естественной») и высшей форме мысли. Не в том дело, чтобы подчинить разум вере и стеснить его — это не дало бы простора духовному зрению, а в том, чтобы изнутри поднять мышление до высшей его формы, где вера и разум не противостоят одна другому. В восхожде-



нии к цельности духа исчезает опасность отрыва от реальности, опасность идеализма — правильно развивающееся познание вводит нас в реальность и связывает с ней.

Но как тогда объяснить возникновение идеалистической гносеологии в западном мире, который изначально жил верой? По Киреевскому, здесь имело место повреждение в самой вере, «из которого развилась сперва схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере и, наконец, философия вне веры». Эта схема ложится в основание всей критики западной культуры у Киреевского: то, что Западная церковь подменила внутренний авторитет истины внешним авторитетом иерархии (когда самовольно, без согласия с Востоком, изменила Символ веры), привело к «рациональному самомышлению» — к рационализму, т.е. к торжеству «автономного» разума. Высшую точку этого самодостаточного разума являет трансцендентализм, в котором вся реальность уже растворена в диалектическом самодвижении разума. От «логического» знания надо поэтому отличать «гиперлогическое знание», где мы не отрешены от реальности, а погружены в нее. Идеализм вскрывает неправду всего рационализма, внутри которого он неизбежен, ибо логический рассудок сам по себе оставляет нас в пределах имманентной сознанию сферы (живя логическим мышлением, «мы живем на плане, — вместо того, чтобы жить в доме, — и, начертав план, думаем, что построи-

ли самое здание»). «Весь порядок вещей, — пишет Киреевский в «Отрывках», — (возникший с торжеством рационализма) влечет наше мышление к отделенности логического мышления. Потому-то вера и превышает естественный разум, что он опустился ниже своего первоестественного уровня». «Конечно, человек мыслящий должен провести свои познания через логическое иго», — замечает Киреевский, т.е. нам нужно не отвергать, а преодолевать современную мысль, — и путь русской философии лежит не в отрицании западной мысли, а в восполнении ее тем, что раскрывается в высшем духовном зрении. Живой опыт «высшего знания», где достигается вновь цельность духа, утраченная в грехопадении, затем ущербленная в западном христианстве торжеством логического мышления, — живой опыт «духовного разумения» и составляет основное положение гносеологии Киреевского. Логическое мышление не вводит нас в действительность, а только вскрывает логическую структуру бытия, — истинное же знание, как и вера, соединяет нас с действительностью.

**Историософия Киреевского.** Киреевский хорошо был знаком с философией истории у Гегеля — быть может, наиболее увлекательной частью его системы — и так же, как Хомяков, восставал против мысли, что в истории действует имманентный ей разум. «Мы составили бы себе ложное понятие о развитии человеческого мышления, если бы отделили ее от влияния случайности», —

пишет Киреевский. «Нет ничего легче, как представить каждый факт действительности в виде неминуемого результата высших законов разумной необходимости; ничто так не искажает настоящего понимания истории, как эти мнимые законы разумной необходимости». Не отрицая причинности в истории, Киреевский выдвигает на первый план свободную волю человека. Отрицая историософский рационализм, Киреевский отрицает и абсолютный провиденциализм — опять же во имя свободы человека — и несколько раз предостерегает от смешения божественного и человеческого начала. Киреевский признает не только свободу человеческого начала, но и внутреннюю связанность в истории; он признает подчиненность этой имманентной причинности «невидимому... течению общего нравственного порядка вещей», признает Промысел в истории. Киреевский подчеркивает, что «смысл» истории охватывает человечество как целое: «просвещение каждого народа, — писал он в ранней статье, — измеряется не суммой его познаний... но единственно участием его в просвещении всего человечества, тем местом, которое он занимает в общем ходе человеческого развития». Характерны мысли Киреевского о преемственности всемирно исторической мысли: каждый народ, в свое время, выступает на первый план истории. И хотя «прогресс добывается только совокупными усилиями человечества», но народы имеют свою фазу исторического цветения,

перенимая «на ходу» результаты жизни других народов.

Гораздо существеннее и интереснее взгляды Киреевского на проблемы конкретной философии истории. Особое значение здесь имеет то ожидание нового исторического «эона», новой эпохи. Этот новый «эон» будет связан с прославлением «русской идеи». «Европейское просвещение достигло ныне, — пишет Киреевский, — полноты развития: ...но результатом этой полноты было — почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды... Это чувство недовольства и безотрадной пустоты легло на сердце людей потому, что самое торжество европейского ума обнаружило односторонность коренных его стремлений... что при всех удобствах наружных усовершенствований жизни самая жизнь была лишена своего существенного смысла. Многовековой холодный анализ разрушал все те основы, на которых стояло европейское просвещение от самого начала своего развития, так что его собственные коренные начала (т.е. христианство) сделались для него посторонними и чужими... а прямой его собственностью оказался этот самый, разрушивший его корни, анализ, этот самодвижущийся нож разума, не признающего ничего, кроме себя и личного опыта, — этот самовластвующий рассудок — эта логическая деятельность, отрешенная от всех других познавательных сил человека». Источник всех бед и тяжелой духовной болезни За-

пада — рационализм и неизбежный распад духовной цельности. «Западный человек, — отмечает Киреевский, — раздробляет свою жизнь на отдельные стремления: в одном углу его сердца живет религиозное чувство... в другом — отдельно силы разума... в третьем — стремления к чувственным утехам и т.д. Разум обращается легко в умную хитрость, сердечное чувство — в слепую страсть, красота — в мечту, истина — в мнение, существенность — в предлог к воображению, добродетель — в самодовольство, а театральность является неотвязной спутницей жизни... как мечтательность служит ей внутренней маской». «Раздвоение и рассудочность — последнее выражение западной культуры...» Это понимание западной культуры, в сущности, имеет в виду все время философию Запада, ее безрелигиозность или отход от христианства. «Трудно понять, — писал в своей последней статье Киреевский, — до чего может достигнуть европейская образованность, если в народах не произойдет какой-нибудь внутренней перемены... Одно осталось на Западе серьезное для человека — это промышленность, для которой уцелела физическая личность... Можно сказать, что последняя эпоха философии и неограниченное господство промышленности только начинается (сейчас)...» Новый «эон», который должен начаться с расцветом православной культуры, рисуется Киреевским преимущественно в терминах «образованности» и восстано-

ния «цельности». Необходимо, считает он, «чтобы православное просвещение овладело всем умственным развитием современного мира, доставшимся ему в удел от всей прежней умственной жизни человечества». Церковное сознание Киреевского притязает на то, чтобы охватить все темы, все искания духа, открывая полный для них простор, но изнутри просветляя их через освобождение от «века сего» в аскетической работе, в живом погружении в Церковь. Просветление духа есть уже действие благодатных сил Церкви — поэтому истина достижима лишь «церковно» — т.е. в Церкви, с Церковью, через Церковь.

Прот. В. Зеньковский

# **ПРАВОСЛАВИЕ — САМОДЕРЖАВИЕ — НАРОДНОСТЬ**

## **Записка об отношении русского народа к царской власти**

Любезный друг!

В 1852 году я напечатал в «Московском сборнике» статью о различии просвещения России и Западной Европы <sup>1</sup>. Статья эта, разумеется, не иначе могла быть напечатана, как быв одобрена Московскою цензурой. Но, несмотря на то, через несколько месяцев после, тогдашний господин обер-полицмейстер объявил мне и другим участникам «Московского сборника», что вследствие наших противуцензурных статей нам запрещается по высочайшему повелению подавать рукописи наши в обыкновенные цензуры, но что мы не иначе можем печатать их, как предварительно представляя прямо в Главное правление цензуры <sup>2</sup>.

Такое ограничение, как ты знаешь, почти равнозначительно с совершенным запрещением что-либо печатать.

Положение это было для меня тем тяжелее, что оно представлялось мне совершенно непонятным. Ибо, кроме этой одной статьи, я уже много лет никаких рукописей ни в какую цензуру не представлял, а в этой статье ни я, ни мои цензоры не могли найти ничего противуцензурного.

Человек, который страдает за какую-нибудь известную вину, может иметь по крайней мере то утешение, что его наказанием торжествует общая справедливость. Но кто наказывается не зная за что, тот не может иметь даже и этого утешения.

Между тем теперь, почти через три года после этого события, ты сообщил мне, любезный друг, что господин министр народного просвещения<sup>3</sup> соблаговолил обратить благосклонное внимание на положение наше и изъявил даже готовность быть ходатаем за нас, но только в таком случае, если получит от нас удостоверение в том, что мы в образе мыслей наших не отделяем Царя от России.

Вследствие этого я, — не имея права говорить за моих товарищей по запрещению, — считаю себя обязанным выразить тебе мое исповедание об этом предмете, прося тебя, как посредника между нами и министром, передать на его усмотрение это изложение моего образа мыслей, наде-



ясь, что он обратит на него благосклонное внимание и вследствие того не откажется поступить так, как найдет справедливейшим.

Но с чего начать, говоря о таком важном предмете?

Если позволено мне будет выражать мои мысли в том порядке, как они ложатся у меня на сердце, то я скажу прежде всего, что эта так благосклонно выраженная господином министром потребность удостовериться в том, что я не отделяю в моих мыслях понятия о русском Царе от понятия о России, — является мне как новое, еще менее заслуженное оскорбление. Какой же образ мыслей можно предполагать во мне, допуская такое сомнение? Неужели господин министр думает, что я могу желать для России Царя нерусского? Но какого? Лудвига Наполеона <sup>4</sup> или Иосифа Австрийского<sup>5</sup>? Неужели я должен оправдываться в этом? Или, может быть, господин министр предполагает, что я желаю для России республики и что я до того не знаю ни русской истории, ни духа народа русского, ни характера теперешнего времени, что почитаю такой бред возможным. Но я думаю, что ни поступки мои до сего времени, ни те немногие статьи, которые мне случилось напечатать, не могли подать повод его превосходительству предполагать во мне такое невежество или такое безумие.

Русский человек любит своего Царя. Это действительность несомненная, потому что оче-

видная и ощутительная для каждого. Но любовь к Царю, как и всякая любовь, может быть истинная и ложная, хорошая и дурная, — я не говорю уже о притворной. Ложная любовь та, которая любит в Царе только свою выгоду; это любовь — низкая, вредная и, в минуты опасные, готовая к предательству. Истинная любовь к Царю соединяется в одно неразделимое чувство с любовью к Отечеству, к законности и к Святой Православной Церкви. Потому эта любовь может быть великодушная. И как в сем деле отделять любовь к Царю от закона, Отечества и Церкви? Закон — это воля Царя, перед всем народом объявленная; Отечество — это лучшая любовь его сердца; Святая Православная Церковь — это его высшая связь с народом, это самое существенное основание его власти, причина доверенности народной к нему, совокупная совесть его и Отечества, живой узел взаимного сочувствия Царя и народа, основа их общего благоденствия, источник благословения Божьего на него и на Отечество.

Но любить Царя русского раздельно от России — значит любить внешнюю силу, случайную власть, а не русского Царя: так любят его раскольники и курляндцы, которые готовы были с такою же преданностью служить Наполеону<sup>6</sup>, когда почитали его сильнее Александра<sup>7</sup>. Любить Царя и не уважать законов или, под покровом его доверенности, под прикрытием его власти, нарушать законы, им же данные или им утвержденные, —

это враждовать против него под маскою усердия, подкапывать его могущество в корне, убивать любовь Отечества к нему, отделять в народе понятие об нем от понятия о справедливости, о порядке и благосостоянии всеобщем — одним словом, в сердце народа отделять Царя от тех самых причин, для которых Россия хочет иметь Царя, от тех благ, в надежде на которые она так высоко уважает его. Наконец, любить его без всякого отношения к Святой Церкви как Царя сильного, а не как Царя православного, думать, что его господствование не есть служение Богу и Его Святой Церкви, но только управление государством для мирских видов, что его правительственные выгоды отделены от выгод Православия или даже что Церковь Православная есть средство, а не цель для бытия общенародного, что Святая Церковь может быть иногда помехою, а иногда полезным орудием для царской власти, — это любовь холопская, а не верноподданническая, любовь австрийская, а не русская; эта любовь к Царю — предательство перед Россией, и для самого Царя она глубоко вредная, хотя бы и казалась иногда удобною. Каждый совет ему от такой любви носит в себе тайный яд, разъедающий самые живые связи его с Отечеством. Ибо Православие есть душа России, корень всего ее нравственного бытия, источник ее могущества и крепости, знамя, собирающее все разнородные чувства ее народа в одну твердыню, залог всех надежд ее на будущее, сокровище луч-

ших воспоминаний прошедшего, ее господствующая святость, задушевная любовь. Ее-то опорой почитает народ Царя своего; и потому так беспрельдно предан ему, ибо не разделяет Церковь с Отечеством. На сочувствии с ней основана вся его доверенность к Царю. Он видит в нем верного руководителя в делах государственных только потому, что знает в нем брата по Церкви, который вместе с ним служит ей как искренний сын той же матери и потому может быть надежным щитом ее внешнего благоденствия и независимости.

Оттого, между прочим, в народе почти никто не верит, чтобы Польша была прочно присоединена к России<sup>8</sup>. Каждый смотрит на нее как на необходимую, но несчастную жертву, как на жалкую страдальцу, только временно под русским гнетом вздыхающую. На недовольного поляка русский глядит без сочувствия, но и без осуждения. На его ропот он может подчас найти слово ругательное, но не найдет слова дружеского увещания или христианского вразумления, какое бы нашел для брата православного. Он чувствует, что поляк не может быть предан одному Отечеству с русским, ибо его убеждения растут на другом корне, его сердце греется другим солнцем.

По той же причине русскому бывает так противно слушать, когда немец<sup>9</sup> распространяется о своей преданности к Царю, — до чего немцы часто большие охотники при встречах своих с русскими.

Русскому почти так же смутно на сердце слушать эти уверения немца, как ему тяжело слушать всегдашние уверения самых бессовестных и корыстных чиновников о их бескорыстном уважении к законам. В таких случаях русский простолюдин обыкновенно глядит на немца с каким-то печальным видом, как бы побежденный его превосходством, и никогда не входит с ним в состязание об этой любви к Царю, как бы вошел с ним в спор о том, кто отважнее, или кто сильнее, или кто крепче ударит кулаком, или кто дальше плюнет. Он нехотя похвалит его за добрые чувства, а внутренне желал бы оставаться один своего мнения. Ибо он боится этой наружной преданности немцев, смутно понимая, что за связью с ними таится и Самозванец<sup>10</sup>, и Бирон<sup>11</sup>, и вся насильственная ломка его старинных нравов и родных обычаев и что оттуда бывает душное стеснение его сердечных убеждений, не находящих себе прежнего простора в его родной земле.

Правда, угнетения Петра<sup>12</sup>, его презрение ко всему русскому, его раболепство перед иностранным русский простолюдин давно уже забыл. Немецкое правление Бирона давно уже вытеснило из его памяти все, что было иноземного и оскорбительного в петровских насилиях. Уже Елисавету<sup>13</sup> встретил он радостно на престоле как *русскую*, как избавительницу от немецкого ига только потому, что она была не Курляндская и не Брауншвейгская, а дочь его прежнего Царя, не помня того,

что этот Царь был Питер. Но зато теперь на презирающих его немцев и на зараженных ими господ своих слагает он всю вину своих бед и стеснений, надеясь на православного Царя как на сочувственного ему сына Церкви, и с нетерпением ждет того часа, когда немцы перестанут опутывать его своими лукавыми внушениями, от которых в его Отечестве устраивается образованность, противная его духу.

Понятие о русском Царе и о немецком направлении так не могут связаться в уме русского народа, что даже память о Петре Федоровиче<sup>14</sup> живет в его сердце, как лицо ему любезное и вместе враждебное существующему порядку, только потому, что Петр Федорович был Царь, а существующий порядок он почитает немецким.

Однако же несправедливо было бы думать, что нелюбовь русского к немцам происходит от его ненависти к умственному просвещению, которое через иностранцев приходит в Россию. Это клевета на русского человека, выдуманная иностранцами. Русский уважает науку и знание почти столько же, сколько не любит немцев, и даже если что-нибудь смягчает в нем нелюбовь к немцам, то это именно их превосходство в умственных познаниях. В незнании своем русский сам охотно сознается и без ложного стыда готов учиться у немца. Но ему противен тот чужой дух, в котором это просвещение к нему вводится, ему оскорбительно то иностранное клеймо, которое

с него не снимается и вытесняет всякую русскую особенность.

Русский простолюдин рад учиться у немца, чтобы быть умнее, однако же лучше хочет быть глупым, чем немцем.

Русский образованный класс рассуждает иначе: он лучше хочет быть глупым ничтожеством, чем быть похожим на русского.

Однако же любовь к Царю и любовь к Православию и к России не потому только должны составлять одно, что русский простолюдин до сих пор не умеет их разделить, но потому, что они в сущности своей неразделимы, так же как любовь к Царю неразделима с любовью к законности, хотя это последнее понятие и затемнилось несколько в сознании русского народа от длинного ряда исторических причин. Законность, Отечество, Православие суть коренные стихии, из которых складывается понятие *русский Царь*. Потому любовь к нему, без любви к ним, была бы крайне вредною для него самого, если бы была возможная.

Без уважения к законности может быть страх перед силою, но нет того священного уважения к власти, которое видит в ней источник общего благоденствия, святой, беспристрастной справедливости, нравственного порядка, твердой собственности, счастливой уверенности в личной безопасности каждого последнего гражданина и залог правильного, живительного, просторного дыхания общественной жизни. Такое уважение

к власти возводит покорность на степень благородной деятельности, обращая ее в великодушное подчинение высшему внутреннему убеждению.

Без любви к Отечеству можно раболепствовать перед Царем, как перед случайным могуществом, но нельзя любить его тою бескорыстной, самозабывающею любовью, которая в правильном действии его могущества видит надежду самых возвышенных благ, согревающих сердце человека на земле. Счастье Родины, ее светлая, неуроненная честь, ее всестороннее процветание, нравственное и умственное возрастание ее граждан, совестливое сбережение их человеческого достоинства, ясное определение их обязанностей, чистое охранение их прав, ненарушимая тишина их домашней жизни, святость их семейных отношений, разумная свобода их общественной деятельности, воспитывающая и скрепляющая в них жизненное развитие внутренних внушений и внешних обязанностей веры и Отечества, — одним словом, общее довольство, живое благоденствие, общее возрастание всех возвышенных сил народа, совокупно на всех ступенях его общественной лестницы вырабатывающих в Отечестве его благополучие и славу, — вот к чему бьется сердце русского сына Отечества, — вот те возвышенные цели, которых достижения народ ожидает от власти, им управляющей. И как бы Отечество далеко от них ни отстояло, как бы ни было трудно их достижение, как бы ни была



продолжительна дорога к ним, — но Россия верит ему, что сердце Царя ее стремится к ним, ведет ее Царь и к ним направляет его государственное возрастание и что доверенность народа к Царю есть самый <нрзб.> залог в его<нрзб.>. И этой общей доверенностию народа особенно прекрасно достоинство царское в России. Те же, кто служат ему, как и иностранцы, не для блага Отечества, но из личных видов, поневоле должны мерить степень своего усердия ценою ожидаемых наград, и если притом они будут говорить о своей бескорыстной любви и преданности к Царю, то какой ребенок, совсем не знающий сердца человеческого, поверит их театральным уверениям? Оттого, между прочим, многие чиновные люди, которые при всей образованности своей не знают и не любят России и не ждут от нее ничего хорошего, так дорого ценят малейшие услуги свои Царю; оттого простолюдин русский считает ничем отдать всю свою жизнь за него, ибо в нем он видит надежду Отечества: его Царь не страшный, не могущественный, но надежда-Государь; потому, жертвуя собою, он не продает себя, но собственно следует внушению своей свободной любви. Если бы он не ждал от Царя блага своему Отечеству, то так же, как иностранец, не знал бы и бескорыстной ему преданности.

Но любить Россию нельзя без искренней преданности ее Православной Церкви: ею она проникнута во всех основах своего бытия, она

составляет ее существенную особенность, ее душу и коренное условие ее правильного и благополучного возрастания.

Но, говоря это, я чувствую, что должен прибавить некоторые объяснения, ибо в наше время понятия так смешались, что под тем же словом разумеют иногда совсем несходные вещи.

Под Православием, которое составляет душу России, ее живительное солнце и необходимое условие ее будущего благоденствия и величия, я разумею не те или другие обряды церковные, ибо хотя весьма уважаю их, но знаю, что они ничего существенного сами в себе не имеют и важны только как временное выражение того духа христианского учения, который при других условиях мог бы проявляться и в других наружных видах. Я не разумею также под Православием той или другой догматики, составленной на русском, или греческом, или сирском языке каким-нибудь ученым мужем, ибо хотя весьма уважаю некоторые, но знаю, что каждое дело человеческое необходимо должно носить на себе следы человеческого несовершенства, а потому в каждой ученой догматике должны быть непременно и ошибки, и возможности более совершенного уразумения святых истин веры. Ни за то, чтобы ходить вокруг налоя справа налево или слева направо, ни за то, чтобы выражать Святую Троицу теми или другими пальцами<sup>15</sup>, я не хотел бы принять мученической смерти. Еще меньше хотел бы я умереть

за ту или другую ученую догматику. Но прекрасна смерть за ту истину, которая составляет живую веру христианскую.

Под Православием разумею я не тот или другой образ мыслей того или другого иерарха Церкви. Я не разумею под ним даже тех толкований веры, которые по своему разуму или по своим временным побуждениям излагали совокупно все собравшиеся вместе церковные иерархи, ибо знаю, что даже в подобных случаях Господь попускал их иногда впадать в заблуждения, как, например, в полуарианском соборе в Римини<sup>16</sup>, попускал для того, вероятно, чтобы тем яснее показать миру, какое различие между свободным Царством Духа Святаго в Церкви и наблюдениями человеческого устройства и как не зависит Божественное внушение от всех усилий людей, мечтающих какими-либо внешними условиями похитить себе дар Небесного Откровения. Вообще, не ту или другую сторону христианского учения, преимущественно тут или там раскрывшуюся, но я разумею под ним самое Божественное христианство, в его цельном, чистом, неискаженном виде, как оно сохранилось в самом Священном Писании и Святом Предании, Семью Вселенскими Соборами утвержденном, святыми отцами нашей Церкви вдохновенно объясненным и особенно ясно выражающемся в нашем церковном богослужении, — в богослужении, которое носит в себе до сих пор горячие неискаженные следы

постоянных верований Святой Церкви истинных христиан всех времен, которые в нем неизменно одинаково сохраняются от первых веков до наших дней<sup>17</sup>. Но чистое христианство стоит высоко над временным колебанием разума человеческого между двумя противоположными друг другу заблуждениями и одинаково удаляется от тех исповеданий, которые выдают внушения человеческого разума и плод человеческого устройства за догматы Небесного Откровения, принуждая верить человеческому наравне с Божественным, и от тех исповеданий, которые святость Божественных догматов низводят под суд человеческого разумения и верят голосу личного рассудка более Божественного Откровения.

Это святое Православное христианство, действуя в различные времена на различных людей и на различные народы, оставляло на них благодетельные следы своего влияния, служащие им руководительными признаками спасительного пути к совершенствованию, но для самой Церкви такие временные и местные следы ее действия на людей и народы ничего существенного не имеют и не составляют части ее самой, как на земле светлые места, солнцем озаренные, не составляют самого солнца; так что в другие времена на других людей и другие народы она может действовать иначе, в том же духе, но в иных явлениях своего духа, нисколько не утрачивая тем своей вечной цель-

ности, постоянной неизменяемости и всегдашней полноты своей светозарной сущности.

Действие Православной Церкви на древнюю Россию было всеобъемлющее. Вся ее новообразующаяся жизнь была проникнута ею. Но влияния чужих народностей и, может быть, нравственные слабости и человеческие пороки внутри ее изменили еще гораздо прежде Петра правильность этого недостроившегося христианского образования и остановили его на полудороге. Тогда чужеземная образованность сделалась необходимою. Произошел тяжелый переворот Петра. Затем все, что мы знаем. Но сердце России не изменилось, и народ ее живет еще прежним духом. Потому и образованность чужеземная *может* и для спасения России *должна* переработаться в ней согласно ее основному началу.

Просвещение иноземное должно в ней проникнуться духом Православия, если только ей суждено жить в будущем и не погибнуть в нравственном растлении, но возникнуть в новой силе и благоденственном устройстве. Тогда и на другие государства влияние ее христианского умственного, нравственного и государственного просвещения, проникнутого духом чистого христианства, будет благодетельно и еще несравненно могущественнее, чем сколько могущественна перед ними ее физическая громадность.

Потому, кто не отчаялся в судьбе своего Отечества, тот не может отделить любви к нему

от искренней преданности Православию. И кто православен по своим убеждениям, тот не может не любить России, как избранный Богом сосуд Его Святой Церкви на земле. Вера в Церковь Божию и любовь к православной России в душе истинно русского не разделяются и не различаются. Потому и русского Царя не может любить человек, держащийся другого исповедания, разве любовью вредною для Царя и для России; любовью, которой влияние по необходимости должно стремиться разрушить именно то, что составляет самое первое условие взаимной связи Царя с Россией, основу его правильного и благополучного царствования и условия ее правильного и благополучного устройства.

Потому желать, чтобы правительство русское перестало иметь дух и носить характер правительства православного, но было совершенно равнодушно к исповеданиям, принимая дух так называемого общего христианства, ни к какой особенной Церкви не принадлежащего и выдуманного в новейшие времена некоторыми неверующими философами и полуверующими протестантами, — желать этого значило бы для настоящего времени разорвать все связи любви и доверенности между правительством и народом, а для будущего, — т.е. если бы правительство скрывало свое равнодушие к Православию до тех пор, покуда воспитает народ до такой же холодности к своей Церкви, — это произвело бы совершенное разрушение всей

крепости России и уничтожение всей ее мировой значительности. Ибо для того, кто знает Россию и ее православную веру, несомненно, что как на ней она выросла и ею окрепла, так ею только может быть сильна и благоденственна.

Одно возражение, несколько благовидное, могут приводить неверующие и иноверцы против главенства Православия в России — это то просвещение, которое выросло под влиянием других исповеданий или даже под внушением самого безверия и которое они почитают несовместным с господством Православной Церкви. Но этим возражением они доказывают только или свое кривое понятие о просвещении, или свое совершенное незнание Православия. Православие не только не противно истинному просвещению, но, напротив, требует его для своего процветания в народе и человеке и само составляет его вернейшую основу и, можно сказать, единственное условие его правильного и нравственно свободного развития. Оно не только не разрушается наукою, но еще более укрепляется ею в умах, само своим вдохновительным действием оживляя правильную деятельность разума. Ибо оно не связывает стеснительно своих догматов веры с какими-нибудь временными понятиями в науках, не убивает действия разума какими-нибудь произвольными приговорами понятий, не подчиняет также основных догматов веры случайным воззрениям самозванных личностей или временным выводам

человеческой науки, но, давая полную свободу разуму, постоянно держит перед ним руководительное знамя вечных, Самим Богом открытых человеку истин веры, не принуждая его к тем или другим применениям науки к вере, но своим внутренним влиянием постоянно и свободно привлекая разум к истине. Самый характер обычного мышления для человека, воспитанного в духе Православия, помогает ему в приобретении истинного просвещения, приучая его во всех смешениях явлений и мыслей различать сторону неприкосновенно Божественную от стороны усовершаемо человеческой и, благоговая перед одной, подвергать другую суду своего разума, находящего в совести внутренне для себя побуждение: стремиться по возможности к соглашению одной с другою, человеческого с Божественным. Между тем как латинянин часто принужден убивать свой разум, принимая человеческое за Божественное, а протестант искажает его, не зная необходимости его соглашать с Божественным, но приноравливая Божественное его протестанта, минутным и личным увлечениям.

«Мы любим Россию, — скажут некоторые, — мы православны, потому что крещены в Православной Церкви, мы очень бы желали видеть, чтобы ее влияние переработало в России всю западную образованность согласно духу Православия, если только это возможно; но именно потому мы и боимся развития в России того



духа законности, которому образцы находим в некоторых иностранных государствах и который прямо ведет к уничтожению самодержавной власти Царя русского, к вольнодумным требованиям конституции и тому подобным беспорядкам».

Но говорящие таким образом не видят или не хотят видеть, что требования конституции и беспокойное желание ограничить верховную власть гораздо легче могут вспыхнуть в сердце народа, страдающего от всеобщего беззакония и не находящего против него защиты в самодержавии Царя, чем в народе, твердо устроенном в своих частных и общественных отношениях, огражденном в своем быту от своевольных притеснений чиновников, спокойном в своей личной безопасности и неприкосновенности своей собственности, не принужденном искать прихотливой милости и случайного покровительства для пользования своими частными правами и могущем только потерять многое, а не приобрести что-нибудь от переворота государственного. Те, которые боятся развития законности потому, что оно ведет к конституции, бывают иногда подвержены странному недоразумению. Они как-то забывают, что страшное иностранное слово *конституция*<sup>18</sup> в русском переводе значит ни больше ни меньше как *устройство*. Потому бояться для государства *конституции вообще* — значит бояться всякого государственного устройства, что было бы верхом

бессмысленности. Правда, однако же, что с этим словом соединились в последнее время и некоторые особенные понятия, смешанные с ложными теориями, которые произвели великий вред во многих государствах, так что любовь к этим ложным теориям можно действительно назвать одною из опасных болезней европейского просвещения. Но не надобно забывать, что такая болезнь для России опасна быть не может, да и в Европе, кажется, она уже изменила свой характер. К тому же и в Европе насильственные и безотчетные требования конституций, начавшиеся с половины прошедшего века, не были следствием развития законности в народах, но следствием распространения некоторых политических теорий, которые произошли из особенного характера европейского просвещения и теперь уже отживают свое время. Правда, что в Англии английская конституция<sup>19</sup>, служившая образцом для политических систем, образовалась не вследствие теорий, но выросла самородно вместе с развитием духа законности в народе, — это коренное отличие Англии от других государств Европы. Потому-то эта ее особенность, и конституцию <sic!> ее составляет ее исключительную принадлежность, и не может быть ни твердо, ни благотельно перенесена в другие земли, имеющие другую историю.

Но во Франции вспыхнули требования государственного переобразования именно оттого, что она страдала от общей беззаконности<sup>20</sup> и на-

деялась вместе с английской конституцией приобрести английскую законность. Последствия разоблачили пустоту этой надежды.

В Германии требования конституций<sup>21</sup> возникли также не из желания законности, но были следствием распространения французских мнений, перешедших в политические учения их профессоров, из кабинета смотревших на жизнь государства. Если бы требования верховных преобразований выросли самобытно на германской почве, то они, быть может, носили бы с собою и формы особенно ей соответственные. Всего вероятнее, что тогда они созревали бы незаметно, а не в насильственных переворотах.

Испания и Италия<sup>22</sup> так же очевидно дышат одними французскими мыслями и хватаются за них так страстно только с отчаяния от внутренних неурядиц и всеобщей беззаконности и от тяжести чужеземного насилия. В России же бояться развития духа законности оттого, что он может привести ее к беспорядочным требованиям чужеземной конституции, — значит не знать истории, не знать сердца человеческого и, особенно, не знать России.

Подобные стремления в ней могли возникать только в очень молодых людях, ослепленных иностранными теориями, или в людях, крайне страдающих именно от недостатка общей законности. В пароде же самая любовь к Царю есть собственно остаток прежнего уважения к закону, так что

если последнее совсем исчезнет, то и первое поколеблется.

В государствах, где верховная власть не ограничена, общественные и политические перевороты совершаются тем легче, чем менее законности упрочено на всех ярусах государственного здания и чем более политическое общество зависит от личных произволений частных людей.

К тому же перевес произволений частных личностей над законами уже сам собою составляет ограничение верховной власти и самое худшее, думаю даже, самое <нрзб.> для власти.

Фирманы султана, несмотря на его наружное самодержавие, не исполняются в Турции, когда они противоречат воле пашей<sup>23</sup>, из которых каждый по временам задумывается о том, как бы самому захватить верховную власть; ибо где нет законности в основе общественного устройства, там всего зыбче место верховной власти.

Этим-то собственно и отличается самодержавие от деспотизма, что в первом, как, например, было в Пруссии до 46-го года<sup>24</sup>, все связаны законами, кроме верховного властителя, поддерживающего их силу и святость для собственной своей выгоды, между тем как в деспотическом правлении все слуги власти самодержавны, насильственно ограничивая таким образом свою беззаконностию самодержавие высшего законоблюстителя.

Впрочем, надобно сказать, что если страсть к конституциям, соединенная с насильственными переворотами, основанная на книжных теориях и <нрзб.> мечтаниях, есть действительно великое зло для государства, то, напротив, развитее весомой и твердой законности в народе, если бы и могло через известное время иметь косвенным последствием своим нравственное ограничение верховной власти, связавшей себя своим собственным обычно законным образом действия и затруднившей себе возможность уклонения в произвольные действия силой собственной привычки к законности и твердостию общественного порядка, согласно с нею самой и с потребностями народа устроенного, — то такое ограничение не было бы зло ни для народа, ни для самой верховной власти. Напротив, это высший идеал власти, к которому она должна стремиться для собственной выгоды и для высшего блага Отечества. Но ограничение власти было бы так же мало для нее стеснительно, как ограничение, происходящее от уважения законов совести, стеснительно для честного человека. Человек тем свободнее, чем легче ему действовать по законам совести, и тем зависимее от внешних понуждений, чем более подчиняется страсти. Так и власть тем сильнее и <нрзб.>, чем правильнее и чем согласнее с законами и духом государства, и тем слабее и ломче, чем более подвержена прихотливым увлечениям личности.

Противны верховной власти не твердость законов, но те ложные понятия о средствах водворить эту твердость, которые распространились в Европе после Французской революции. Это так справедливо, что перед Французской революцией самые мудрые правители поставляли главной задачей своего правления устроить эту твердость законов в своих государствах<sup>25</sup>. Но когда они увидели, что народы не иначе понимают возможность законной твердости, как в виде вооруженного лагеря, враждебного их власти, тогда, естественно, многие из них начали устроить свой лагерь, враждебный народной законности. Оба заблуждения равно губительны. Заблуждение народов было губительно тем, что они законную твердость видели только в насильственном ограничении королей. Заблуждение королей было не менее губительно потому, что они смешали саму твердость законов с теми общественными формами, в которых теоретически ее понимали, и, опасаясь последних, враждовали с первою...

Впрочем, оба заблуждения находят своих отцов далеко в истории. Личности многих королей были таковы, что, действительно, должны были возбудить в народах мысль о насильственном их ограничении. С другой стороны, мысль эта так срослась с понятиями некоторых народов о законности, что трудно было развивать одну, не укрепляя другой.

Желать бумаги с написаниями на ней ограничений верховной власти, поддерживающимися спором враждующих партий, желать двух палат с борьбою противных интересов, желать необходимой оппозиции, стремящейся, по долгу своего положения, затруднять все действия правительства с целью самой захватить его вожжи, — это было бы совершенно безумным, потому что совершенно невозможным. Весь модный механизм англо-французских конституций прямо противен самой натуре словенских народов, исключая Польши и, может быть, некоторой части Чехии. Словенские народы менее всех других способны увлекаться чужими формами или книжными теориями, противными их обычаям, потому не может быть ни малейшей вероятности, чтобы когда-нибудь Россия заразилась страстию иностранных конституций, особенно если внутри ее всеобщая законность вырастет из ее коренных потребностей и скрепится силою привычки и развитием одного общественного духа на всех ступенях гражданского устройства.

«Но этот самый общественный дух, — скажут люди, страдающие общею духобоязненностию, — этот развитый и проникнутый законностию дух народа не будет ли ограничением самовластия царского? Эта обычаем утвердившаяся законность не будет ли собственно русская конституция, только под другим именем и в других формах? Не будет ли она для России то же, что английская

для Англии, с тою только разницею, что возникнет незаметно и без переворотов и, следовательно, тем еще крепче утвердится? Что же станется тогда с самодержавием?»

На эти столь далеко боязливые опасения приверженцев вечного самовластия я могу отвечать только тою уверенностию, что то, чего они боятся, — эта конечная цель развития законности в России, где самодержавие само собою и заметно исчезнет в твердости общего порядка, — не только не противно воле Самодержца русского, но, без малейшего сомнения, составляет самую главную мысль и постоянную цель всех его трудов и забот о благе и устройстве государственном. Эту уверенность мою подтвердят мне единодушно все те, кто сколько-нибудь уважают личность царскую, и, если двадцать генерал-адъютантов станут говорить мне противное, я сочту долгом не поверить им. Ибо то, что составляет благо России, не может не составлять главной цели ее Царя.

«Но известно, — скажут другие, — что для развития законности необходимо развитие общественного мнения, а для того и другого развитие некоторой гласности. Все это может быть весьма опасно и повести к беспорядкам»

Но почему же это известно, что беспорядки могут выйти именно оттого, что образуется законное общественное мнение? Какая опасность может произойти из гласности, когда она направлена не против правительства, но против тех же



неустройств и беспорядков, с которыми враждует само правительство? «Оттого, — скажут они, — что мнение, сделавшись силою, может пойти и против правительства, что управлять им будут не чиновники, а литераторы, которые по натуре своей более склонны к обольстительным мечтаниям, чем к настоящему разумению дела».

Такое опасение по-видимому весьма благо-видно, но в действительности оно совершенно неосновательно. Общество тем способнее увлечься литературными фразами, чем менее в нем развит общественный смысл. Литература в самом деле никогда не подымала народы к бунту, но только иногда давала им в руки знамя, когда они поднимались другими побуждениями; и, когда не умели ясно сознать причин своего восстания, она давала слово для крику. Побуждения же к восстанию были всегда жизненные и общественные, а не литературные. Стрельцы бунтовали против Софии и Петра<sup>26</sup> без всякой литературы, напротив, именно потому, что были невежественными. Миних<sup>27</sup> свергнул Бирона и посадил Ивана Антоновича на престол тоже без помощи обольстительных фраз. Лесток свергнул Ивана с Правительницею<sup>28</sup> и посадил Елисавету тоже не литературною. Екатерина<sup>29</sup> свергла Петра также не литературною гласностию, а темным сочувствием войска. Пугачев<sup>30</sup> поднял целые губернии, не умея грамоты. Страшный новгородский бунт поселенцев<sup>31</sup> произошел также не от писательских возбуждений. Бунт на

Сенной<sup>32</sup> был также не литературный. Только на Адмиралтейской площади 14-го числа действовало несколько писателей, но и те действовали не словесностью, а подняли войска обманом<sup>33</sup>. Сами же заразились иностранными литературными теориями единственно потому, что не знали Россию, и не знали ее именно по той причине, что у нее нет ни своей гласности, ни своего просвещения. В Англии вся земля, так сказать, имеет голос в литературе и, несмотря на то, не было ни одного бунта, произведенного литературою, а те, которые случались в ней, — те происходили единственно из существенных побуждений вне литературы. Между тем несомненно, что в ней развитием гласности утишались многие беспорядки и еще несравненно большие предупреждались ею. Ибо общественный смысл движется не книжными фразами, но чутьем жизненных интересов, которые тем правильнее понимаются обществом, чем более в нем гласности, условливающей самосознание. При развитом смысле общество безошибочно умеет отличить безыскусственное слово человека дельного от книжных возгласов и кабинетных мечтаний, отделенных от существенности.

Литература может, право, иметь некоторую самостоятельную силу там, где, как во Франции с конца прошедшего века, поколебалась вера, смешались нравственные понятия и где, следовательно, выдуманные системы философские заменили убеждения веры и нравственности. Там мнения

литературные наследовали и действующую силу прежних религиозных и нравственных убеждений. Но и там, если разобрать поглубже, народ подымался другими причинами, а кричал только те или другие фразы потому, что уже был взволнован. К тому же во Франции хотя была развита гласность, но никогда в народе французском не была развита законность. До сих пор еще почти каждый француз при каждом удобном случае готов захватить себе больше прав, чем сколько ему принадлежит по закону, и это насильственное присвоение себе не принадлежащих прав почитается какою-то честью; между тем как англичанин почитает честью ни в каком случае не переступить границы законности. Ибо гласность хотя нужна для развития законности, как воздух нужен для растения, но из нее одной законность не исходит, как и растение из воздуха. Семя, из которого она вырастает, есть живое, глубокое и крепкое убеждение народное, из веры рождающееся и все нравственные и общественные вопросы в одно зерно совокупающее. Во Франции же как скоро погасла вера, то и все убеждения пошатнулись.

Казалось, правда, будто в ней были какие-то горячие мнения, похожие на убеждения, но эта горячность была наружная. Во все время Первой республики<sup>34</sup>, при каждом перевороте правления, которые случались так часто, вся Франция по указу новой власти приходила в восторг от каждого нового крика политического убеждения, и вся го-

това была умереть за него, и пляшет от восторга, подымая на гильятину нынешних приверженцев своего вчерашнего мнения, покуда новый переворот в правительстве не предписывал ей новый восторг к иному мнению. Ныне она была в упоении от безбожия, с восторгом поклонялась богине разума; завтра по указу Робеспьера<sup>35</sup> пришла в восторг от того, что ей велено было признать Единого Бога. Потом разом бросила все свои республиканские убеждения, с восторгом раболепствуя Наполеону. Потом была в восторге от конституции; потом сломала ее и пришла в восторг от другой; потом опять пришла в восторг от республики<sup>36</sup>. Теперь опять служит самовластному имени Наполеона.

Разумеется, ничего бы этого не могло быть, если бы ее мнения были развитием истинного и крепкого убеждения, воплощенного в твердую законность. Тогда гласность не волновала бы ее, но успокаивала всякую возможность волнения. Ибо законная гласность столько же отличается от пустых возгласов, сколько ясное сознание от всякого крику. Она не только не производит мечтательных увлечений, но, напротив, отнимает у них всю силу.

Потому бояться законности, и законной гласности, и свободного законного развития общественных убеждений в народе не только не значит любить Царя, но, напротив, наружность такой боязни скорее может происходить от скрытой не-

ненависти к его власти, старающейся под личиною усердия подвергнуть ее всем опасностям волнений и переворотов.

Я не говорю уже о той ненависти к Отечеству, которая решается обречь его на все бедствия беззаконности и вечного невежества из ошибочного расчета, будто такое мнение может угодить власти.

Впрочем, справедливость требует признаться в том, что большая часть людей, мешающих у нас водвориться законности, действует не из расчетов и не из далеких политических соображений, а просто по привычке и потому, что слепо следует общему влечению. Проведя большую часть жизни в военной службе, где дисциплина составляет почти единственный закон и главное условие благоустройства, они, естественно, переносят свои внешние понятия их общественной сферы в гражданские порядки и добродушно смешивают уважение закона с уважением начальства, думая, что повиноваться приказанию начальника еще важнее, чем повиноваться требованию закона. Оттого некоторые из них, не вникающие ни в положение своего Отечества, ни в указания своей совести, в самом деле уверены, другие же говорят, будто уверены, что, нарушая законы, они действуют в пользу порядка и общественного благополучия.

## &lt;фрагменты&gt;

Не должно думать, чтобы православная вера или дух русского народа требовали преследования чужих вер или чужих народностей. От самого начала христианства в России до Петровского переворота среди православных ее жителей никогда не переставали жить и язычники, и магометане, и разные еретики, именующиеся христианами, нестесненные, непреследуемые, хотя без всякого видимого влияния на ее общее устройство или на общий характер ее нравов и убеждения и совершенно теряясь в своей незначительности под господством ее православного и русского образования. Никогда народ не требовал от своих правительств ни насильственного обращения иноверцев, ни угнетения инородцев. Не желал только их господства и когда подозревал его, как, например, в Самозванце, то почитал такую власть противозаконною и отдалял ее от себя (ибо в понятиях русского народа даже самое слово «закон» и до сих пор еще значительно скорее возбудит в нем мысль о Законе, Богом данном, Законе Церкви, чем о законе, писанном в указах).

\* \* \*

Потому хотя было время, когда Россия принуждена была силою покоряться татарам, но в их незаконном господстве она никогда не видела

той власти, о которой сказал Апостол, что она поставлена Богом\*.

\* \* \*

Нарушать законы для того, чтобы уничтожить беспорядки! «Но подумайте, ради Бога, — сказал бы я им, — если бы они могли слушать, подумайте: разве святость закона не есть основа порядка?» Вы уничтожите беспорядок на текущую минуту, и этим самым упразднением закона вы откроете двери для тысячи неурядиц и беспорядков и несправедливостей будущих. На чем же может устроиться порядок и справедливость и благоустройство, как не на уважении закона? Вы думаете, порядок может устроиться благонамеренным надзором самоуверенных сановников, которые, сами нарушая законы, будут требовать соблюдения законности от своих подчиненных? Но их подчиненные, действуя в их духе, так же по необходимости будут нарушать законы для той же цели и с таким же оправданием и так же требуя законности от своих подвластных. Их подвластные будут поступать так же. Для этого, кажется, не должно искать примеров. Таким образом устроивается лестница властей, из которых каждая ступень считает своим долгом и, что еще важнее, почитает своей честью стоять вне всех законов и требовать их соблюдения

---

\* Ср.: *Нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены* (Рим. 13, 1).— *Примеч. сост.*

от низших себя. Соблюдать законы делается уже признаком слабости, недостатка покровительства или недостатка доверия высших властей. Потому бояться нарушать законы уже делается стыдным. Никто не соблюдает законов, и каждый требует соблюдения их от низших себя. Но низший, видя, что высший не уважает законности, естественно, не на ней старается утвердить свои права и свою безопасность, но на милости высшего.

Так держится вся цепь управляющих чиновников, требующих порядка и законности от управляемых граждан. Что же делать управляемым гражданам? Соблюдать законы — иногда неудобно, иногда бесполезно, иногда невозможно и всегда невыгодно при таком порядке всеобщего самовластия. Потому естественно, что и управляемые граждане будут помимо закона искать покровительства управляющих самовольно властей, только бы власть покровительствующая была выше власти нападающей. Каждый по мере своих связей давит низшую себе ступень общества. Одна последняя ступень в государстве, самая обширная, основная, на которой стоят все другие, и от которой все единогласно требуют беспрекословного соблюдения законов, и которая сама уже ни от кого требовать законности не может, одна она оставалась бы совершенно беззащитною и раздавленною, если бы у станового не было письмоводителя, а у письмоводителя не было кухарки, а у



кухарки не было кумы, готовой замолвить доброе слово за своего бедного приятеля.

Вот к чему ведет нарушение закона в пользу минутного порядка. И кто же вы, которые не видели этого? И кто же, видя это, может иметь дерзость говорить о своем добром намерении, нарушая законы в пользу минутного порядка. Нет! Кто бы вы ни были, благонамеренные нарушители закона, перестаньте обманывать себя: благонамеренности вашей никто не верит, как и вы сами не верите благонамеренности ваших товарищей, действующих подобно вам, хотя, может быть, если сколько-нибудь уважаете их, при других и <нрзб.> их благонамеренность, чтобы сохранить с ними добрые отношения или чтобы их примером прикрыть собственные действия. Нет! Не порядка хотите вы, нарушая законы: вы хотите выслужиться перед вашим начальством, на минуту устроив какой-нибудь видимый порядок или уничтожив какой-нибудь видимый беспорядок. Путем закона вы достигли бы этой цели несколько медленнее и не так очевидно. Потому вы сказали себе: «Пропадай законность, только бы я мог отличиться». И после того вы, не краснея, говорите о любви к Отечеству! Вы имеете дерзость говорить о преданности Царю! Хороша преданность, нарушающая его законы, растлевающая его Отечество за какую-нибудь лишнюю висюльку на вашей усердной груди.

Но вы говорите, что нарушаете законы не для одного наружного порядка: вы нарушаете их для самой справедливости. «Законная формальность, — говорите вы, — не всегда согласна с внутреннею справедливостию. Часто слабый должен страдать от угнетений сильного, честный от бессовестного, между тем как законный порядок не в силах защитить их». И что же вы думаете? Для защиты слабого и честного вы разрушаете твердость законности. Но войдите в сознание вашего действия: что такое сила закона, если не ограда слабого против насилий сильного и честного против грабительства бессовестного? И может ли быть для них защита тверже и надежнее ненарушимого закона, поддерживаемого общим мнением, проникнутого уважением к законности?

В обществе, где царствует беспристрастный закон и где общее мнение сознает его общую пользу, не смеет сильный угнетать слабого, ни бессовестный нагло обманывать честного. В таком порядке вещей само общество вытеснит их из себя силою своих законов и силою своего законного мнения. Если же в таком обществе какой-нибудь частный закон оказался недостаточным и не достигал своей цели, то единодушный голос общего мнения довел бы частный недостаток до сознания правительства, могущего новым законом упорочить справедливость, которой существование в народе составляет существенную часть и его

собственного достоинства, и безопасности, и благополучия.

Если же случится, что правительство не изменит дурного закона, то сам обычай, руководимый общественным мнением, будет уметь смягчить его дурные стороны, приведя их в бездействие развитием других, противоречащих им постановлений, когда только вы не будете вмешиваться между законом и обществом и вашими грубыми непрошенными поправками не станете препятствовать закону срастись с обычаем и нравами народа.

Может быть, нет государства, где бы чувство законности было развито более, чем в Англии, именно потому, что там всего меньше правительственное чиновничество вмешивается в законную деятельность, но мало государств, где бы законы, особенно уголовные, были хуже английских; и между тем обычай, укрепленный общественным смыслом, так хорошо умеет обходить несправедливость закона, сохраняя всю ненарушимость его формальности, что общество даже не чувствует необходимости изменить дурные законы, видя их несовершенство только на бумаге, а не в применении, где само собою уничтожается их несоответственность с справедливостию или с существенными требованиями общественной жизни. Скажу более: практический смысл Англии не только не желает, но даже боится исправлять законы свои, чтобы переменою установ-

ленного не поколебать привычки к устоявшемуся порядку, привычки, которая составляет одну из стихий общественной законности.

Потому оставьте ваши поправки, перестаньте в деле общественной выгоды быть умнее общественного смысла: вашим незаконным вмешательством вы не позволяете ни законности утвердиться в обществе, ни мнению общественному образоваться законно. Покровительствуя одному слабому и честному на счет закона, вы беззащитно предаете тем слабых и честных в руки сильных и бессовестных. Или вы думаете, что распоряжения казенных начальников справедливее беспристрастных законов? Сознайтесь, что вы не думаете этого... Вы думаете, может быть, что действуете как рыцари средних веков, силою охраняя справедливость по внушению вашей совести; но рыцари только могли защищать невинных самоуправным <нрзб.> своим, потому что в государстве не было тогда достаточных законов, ни даже надежды на устройство законного общественного порядка. Но не смешивайте этих историй: как скоро в обществах возникла мысль о порядке законности, так благородное рыцарство в глазах народа и <нрзб.> благомыслящих уже являлось разбойничеством. Против их-то незаконных привычек преимущественно вооружались и короли, и народ; они-то своим неуважением к законному порядку довели королей до гнусности тиранства. А вы, <нрзб.> так, говорите, что ищите

справедливости, и уверяете, что любите Отечество, которое от вас не может устроиться, и преданы Царю, который по вашим услугам не может достигнуть своей высшей цели: государственного благоустройства.

Но вы, люди образованные, говоря вообще, понимаете всю пользу законности, только думаете, что она не для всех возрастов общества одинаково возможна. «Россия, — говорите вы, — еще дойдет до этой законности со временем, но теперь, покуда она еще слишком необразованна, она должна еще воспитаться до уважения законов самовластием благонамеренных и беспристрастных чиновников». Но признайтесь, что, исключая ваше говорящее лицо, вы не верите ни благонамеренности, ни беспристрастности других чиновников: зачем же говорите вы такую явную неправду? И как может общество воспитаться к законности посредством нарушения законов? Вы знаете, что сила законности поддерживается силою мнения снизу, а не силою надзора сверху. Чужое попечение только ослабляет собственную заботливость, а не приучает к ней. Покуда гражданин будет видеть больше власти в начальнике, чем в законе, как может он начать уважать закон? Покуда общественное сознание не связало понятия о своих выгодах и понятия о своей чести с уважением к законности, до тех пор закон не ограда, а сеть, в которую попадает только слабый, не имеющий покровительства, и честный, не хотящий обманом выпутаться

из него, но через которую прорывается сильный, которую ослабит хитрый и которую пользуется, в которую ловит свои добычи бессовестный законник.

И покуда вы будете держать закон в бессилии и самовольно спасать от него невинных, дотоле он будет слаб для виновных и тягостен для народа.

Но примите ваши услужливые руки, оставьте общество ходить без помочей — вы увидите: оно лучше вас найдет средства оградить себя от несправедливостей. Если судьи будут независимы от начальников и зависимы только от законов и мнения окружающего их общества, то собственная выгода их сделает и справедливыми, и неподкупными. Тогда и выборы судей будут другие, тогда не будет надежды на силу покровительства мимо законов; и действия судей будут другого рода, когда они будут отвечать за них перед беспристрастным мнением общества, которое нельзя обмануть и трудно подкупить.

Но вы не можете не вмешиваться; вам стыдно кажется не действовать.

Вы ищете славы покровителей, благодетелей, заступников; вам приятно наслаждаться этою славою, хотя бы то было и на счет общественного блага. Вы знаете, что, действуя таким образом, вы пользуетесь именем благоустроителя отечественного именно потому, что мешаєте Отечеству идти к благоустройству. Но вам приятно это незаслуженное имя. И я бы знал, как назвать вас, если бы

вы не понимали всего смысла ваших действий. Но вы понимаете его, несмотря на то, действуете.

Но если у вас нет совести, нет любви к Отечеству, нет истинной преданности Царю вашему, о которой вы любите говорить, сбивая тем понятия честных людей, — то неужели собственная выгода ваша не образумит вас? Или вы думаете, что всегда будете начальниками, в чести, в деньгах и в сане? И все дети ваши? И все родные ваши? И все друзья ваши? И все, кого вы любите в Отечестве вашем? Неужели не предполагаете вы, что кому-нибудь из них придется терпеть от слабости законов и мнения общественного и от силы случайного могущества другого начальника? Но, может быть, вы никого не любите дальше своей жизни, а по своей вере считаете свое превосходство над другими достаточным ручательством вашего благополучия? В таком случае хвастайтесь смело своею преданностию Царю и Отечеству, своею любовию к народу, своею ненавистию к несправедливости. Покупайте смело добрую славу и существенные выгоды за вашу добрую совесть: вы платите дешево. Но спешите покупать больше: кто знает, долго ли вам пользоваться этими благами, купленными так выгодно на вашу фальшивую монету. О будущем расчете вы не думаете. И горе вам, когда вспомните.

Впрочем, говоря таким образом, я имею в мыслях людей, понимающих вещи несколько дальше текущей бумаги. Но справедливость тре-

бует сказать, что из всех чиновников, действующих беззаконно, они составляют только самую малую часть. Большинство же людей, действующих мимо законов силою какой-нибудь власти или какого-нибудь покровительства власти, не заслуживает моих обвинений, потому что действует не понимая, хотя бы заслуживало обвинения за то, что действует не рассуждая. Не трудно бы было, кажется, понять, какая связь между уважением к законам и — не говорю уже Царем или Отечеством, — но их собственными выгодами. Чтобы нейти законной дорогой, что немножко подальше от цели, они топчут свое собственное поле, где немножко поближе, — и сами же после жалуются на бедность урожая.

\* \* \*

Знаменитый Фридрих Второй<sup>37</sup>, которого несправедливо называют Великим, который, однако же, имел много редких качеств, заслуживающих уважения, радовался и гордился известным процессом, который бедный прусский мельник завел против него, ибо обширным умом своим он ясно видел, что для властителя народного величайшая честь ставить справедливость и законность выше собственного произвола и что народ не может сделать ему более уважения, как почитая его личность столько нераздельною от справедливости и законности, что, действуя законно даже против его прихоти, думает действовать



согласно с его волей. А вы уверены, что имеете высокое понятие о Царе своем, когда стараетесь угодить ему, нарушая законы. Вслушайтесь в голос собственного самолюбия и поймите, что такая угодливость оскорбительна для него. Если бы даже и случилось, что он наружно поблагодарит вас за подобное действие, что, впрочем, мне кажется невероятным, — то и в таком случае внутри души его останется чувство обиженного самолюбия. Ваша угодливость, вредная для государства, вредная для доброй славы Царя, рано или поздно не будет полезна и вам.

*<1855 год>*

## ИНДИФФЕРЕНТИЗМ

Из письма к N.

«Не в том важность, — говорите Вы, — буду ли я православный, или римский католик, или протестант, но главное дело — быть христианином. Различие исповеданий принадлежит к школьным вопросам; настоящая существенность заключается в жизни человека».

Но, рассуждая таким образом, Вы забываете, кажется, что только в Божественной истине может быть живительная сила и что, какая бы ни была наружность жизни вне истины существенной, — эта жизнь непременно обманчивая и ложная в самом корню своем. В истории язычества и магометанства Вы найдете много примеров людей с похвальною нравственностью, но разве из этого позволите заключить, что магометанство ведет к спасению или даже что магометанство не мешает спасению человека? Магометане похвальной нравственности вели хорошую жизнь вопреки ложности их учения, а не вследствие этой ложности. Противоречие между правдою их жизни и ложью их убеждений могло быть

только вследствие недостатка в них внутренней цельности; этот же недостаток внутренней *цельности* может быть причиною дурной жизни человека с истинными убеждениями. Из этого, однако же, не вправе мы вывести, чтобы убеждения были вещию совершенно постороннею для жизни. Та жизнь слепая, которая не идет по убеждениям, а совершается по безотчетным стремлениям, не связанным в единство сознания. Внутренняя темнота такой жизни не позволяет назвать ее нравственною, как бы чиста она ни казалась снаружи. Нравственное достоинство действий заключается не в самом действии, а в намерении: нравственное достоинство намерения определяется только его отношением ко всей цельности самосознания. Потому там, где нет этой цельности, где вместо цельности лежит внутреннее противоречие, — там не может быть и речи о нравственном достоинстве.

Нет качеств в человеческом сердце, которые бы были безусловно добродетельны; самые прекрасные, самые возвышенные движения души: бескорыстная любовь, несокрушимая твердость воли, великодушное самопожертвование, верность слову, геройство самопожертвования — все, чему удивляется человек в человеке, все, что своим ярким появлением возбуждает радостный трепет сочувствия и восторга, — все получает свое настоящее значение от того корня, из которого оно происходит, от того основного побуждения, кото-

рое лежит на дне человеческого сердца и определяет всю совокупность его внутреннего бытия.

Это основное побуждение сердца складывается из любви и убеждения. Если убеждение ложно, то и любви не может быть безусловно чистой. Поэтому те прекрасные качества, которым мы удивляемся и радуемся в язычнике, в магометанине, в неверующем, прекрасны только в отдельности от их нравственного лица. Ибо нравственное лицо — не сочетание тех или других качеств, но живая цельность самобытности.

Но Вы скажете, может быть, что, называя существенностью жизнь человека, а не мнения его, Вы говорите не об язычниках, не о магометанах и не об неверующих, но предполагаете жизнь и убеждения христианские, предполагаете только, что при основании общих христианских убеждений особенные мнения о различных вероисповеданиях не имеют никакого влияния на внутреннее достоинство человеческой нравственности.

Но что такое общие убеждения христианские?

Многие говорят об этих общих убеждениях, но почти каждый понимает их различно. Если общим христианством мы назовем то, что принадлежит всем без исключения сектам, называющим себя христианскими, то у нас из христианства не останется ничего, кроме самого отвлеченного понятия о Божестве, и то будет так неопределенно, что допустит самые противоречащие толкования.

Если же мы все секты будем принимать в уважение, но ограничимся только изысканием того, что есть общего между Православием, латинством и протестантством, — то и здесь уже одно различие в толкованиях протестантских догматов приведет нас почти к такому же неопределенному выводу. Ибо где поставим мы границу между Штраусом<sup>1</sup>, Лютером<sup>2</sup> и Кальвином<sup>3</sup>? И на каком основании будем мы ставить эту границу? Если же мы ограничимся только теми догматами и толкованиями, которые составляли личные понятия самих основателей реформы — Лютера, Кальвина и Цвинглия<sup>4</sup>, то, не говоря о том, что в современном человечестве мы уже не найдем почти никого, кто бы безусловно и неограниченно разделял эти понятия, — но и самое их различие между собою и в отношении к догматам латинства и Православия так значительно и касается таких существенных вопросов, что не только вера человека, но и существенный смысл его нравственности будут совершенно различны при различии того исповедания, к которому он принадлежит. Общего между ними останется только Книга, только буква Нового Завета — буква, которую каждый будет толковать согласно с особенностью своего исповедания и не согласно с толкованием другого исповедания.

Конечно, Божественность этой Книги может и независимо от принятых догматов вероисповеданий наводить человеческий разум и сердце

к познанию существенной истины. Но это познание, эти чувства до тех пор будут шатки, не обстоятельны и противоречащи, покуда в согласной соразмерности не сомкнутся в цельный круг нравственных убеждений. Этот сомкнутый круг убеждений, это живое единство веры и составляет собственно веру человека, дающую значение и смысл его жизни, а не та общая и неразвитая неопределенность понятий, из которой могут быть выведены самые разнородные и самые противоречащие толкования.

Различие личности человеческой зависит от личности народной. В одном человеке противоречия мнений могут не мешать правильности внутреннего стремления. Но в народе соотношение догматов и нравственных стремлений — существенно.

Нет сомнения, что православный христианин, и приверженец Латинской церкви, и последователь протестантских учений могут во многом сочувствовать между собою, даже во многом, относящемся до предметов веры. Но это сочувствие их до тех только пор может быть живое, покуда останется неразвитое, т.е. покуда не достигнет до глубины основных убеждений ума и сердца. Там, на дне души, каждый найдет свой внутренний мир, единомушно и тесно соединяющий его с единоверными братьями и отделяющий его несокрушимою стеною от приверженцев других исповеданий, ибо общие выводы каждого испо-

ведения, не только богословские, но и философские и нравственные, совершенно различны так, что самые первые, самые господственные, самые решительные залогов внутренней жизни, те коренные убеждения, где ум и сердце сливаются в одну управляющую силу, — у каждого из них будут особенные и несопроницаемые с другими, различающимися.

«Важны не школьные определения, систематически обозначающие особенность каждого вероучения; из-за школьных определений я бы не хотел спорить с моими братьями — важны живые убеждения, владеющие душою, для которых эти школьные определения служат отвлеченным выражением».

Правда, что многие, можно сказать даже бо́льшая часть людей, повторяют учение своей веры бессознательно, не замечая той связи, которая существует между отвлеченным символом и живою верою. Можно даже, искренно исповедуя одно вероучение, направлением ума и складом души принадлежать к другому, не замечая этого. Скажу более, можно быть по уму христианином, а по сердцу и жизни неверующим или язычником.

Но такие противоречия, происходящие от человеческой слабости, не имеют никакого отношения к достоинству или недостоинству его вероучения.

Где человек согласен сам с собою и последователен в своих убеждениях, там каждому особому вероучению необходимо соответствует особое настроение духа.

«Но какое отношение, — говорите Вы, — может иметь к моей душе отвлеченное выражение такого догмата, о котором мне почти не приходится и думать и которого я даже не понимаю?» Конечно, если Вы не понимаете догмата и даже не думаете о нем, то мудрено предположить, чтобы он имел на Вас непосредственное действие. Но Вы не одни держитесь Вашего вероисповедания. В понятиях Ваших о вере Вы связаны с целым обществом людей, имеющих свой определенный образ мыслей и своих духовных и нравственных руководителей. Эти руководители Ваших единоверующих думают о том догмате, о котором Вы не думаете, и понимают, почему они выражают его так, а не иначе.

Внутренний смысл их совокупных убеждений, если только они имеют влияние на общество, составляет, так сказать, его нравственный воздух, которым сознательно или бессознательно дышит каждый член его. По этой причине и потому, что сердце человеческое большею частию образуется по сочувствию с другими, легко может случиться, что Вы будете иногда чувствовать так, а не иначе, любить то, а не другое только потому, что духовные руководители Вашего общества ду-



мают так, а не иначе о том догмате, которого Вы не понимаете и о котором Вы не думаете.

В наше время, когда люди различных вероисповеданий перемешались в общества разнородные, имеющие свой смешанный смысл, свой особенный нравственный воздух, исходящий из интересов земных и независимо от вероучений каждого из членов своих, — весьма затруднительно было бы проследить то влияние, которое имеет каждое вероисповедание на каждого из своих приверженцев в особенности. Но общее действие каждого вероучения на человека вообще очевидно из самых его догматов, особенно при соображении их с настоящим смыслом истории.

Главная черта, которою отличается Православное христианство от исповедания латинского и протестантского вероучения в их влиянии на умственное и нравственное развитие человека, заключается в том, что Православная Церковь строго держится границы между Божественным Откровением и человеческим разумом, что она сохраняет без всякого изменения догматы Откровения, как они существуют от первых времен христианства и утверждены Вселенскими Соборами<sup>5</sup>, не позволяя руке человеческой касаться их святости или разуму человеческому переиначивать их смысл и выражение сообразно своим временным системам. Но в то же время Православная Церковь не стесняет разум в его естественной деятельности и в его свободном стрем-

лении к отысканию истин, не сообщенных ему Откровением; она не выдает какой-нибудь разумной системы или какого-нибудь правдоподобного воззрения на науку за непогрешимые истины, приписывая им неприкосновенность и святость, одинакую с Божественным Откровением. Латинская церковь, напротив того, не знает твердости этих границ между человеческим разумом и Божественным Откровением. Своему видимому главе или своему поместному собору присвоивает она право вводить новый догмат<sup>6</sup> в число откровенных и утвержденных Соборами Вселенскими; некоторым системам человеческого разума приписывает исключительное право господства над другими и таким образом если не уничтожает прямо догматы откровенные, то изменяет их смысл, между тем как разум человеческий она ограничивает в свободе его естественной деятельности и стесняет его священное право и обязанность искать сближения истин человеческих с Божественными — естественных с откровенными.

Протестантские вероучения<sup>7</sup> основываются на том же уничтожении границы между человеческим разумом и Божественным Откровением, с тою, однако же, разницею от вероучения латинского, что они не возводят какое-либо человеческое воззрение или какое-либо систематическое умозаключение на степень Божественного Откровения, стесняя тем законную деятельность

разума; но, напротив, разуму человека дают господство над Божественными догматами, изменяя их или уничтожая сообразно личному разумению человека.

От этих трех главных различий между отношениями Божественного Откровения к человеческому разуму происходят три главные образа деятельности умственных сил человека, а вместе с тем и три главные формы развития его нравственного смысла.

Естественно, что человек, искренно верующий учению Православной Церкви, чем более будет развивать свой разум, тем более будет соглашать его понятия с истинами Божественного Откровения.

Естественно также, что искренний приверженец Латинской церкви должен будет не только подчинить свой разум Божественному Откровению, но вместе и некоторым человеческим системам и отвлеченным умозаключениям, возведенным на степень Божественной неприкосновенности. Потому он необходимо будет принужден сообщать одностороннее развитие движениям своего ума и нравственно обязан заглушать внутреннее сознание истины покорностью слепому авторитету.

Не менее естественно и то, что последователь исповедания протестантского, признавая разум главнейшим основанием истины, будет по мере развития своей образованности все более и более

подчинять самую веру свою личному своему разумению, покуда понятия естественного разума не заменят ему всех Преданий Божественного Откровения и Святой Апостольской Церкви.

Где выше разума признается одно чистое Божественное Откровение, которое человек не может переиначивать по своим разумениям, но с которым он может только соглашать свой разум, там, естественно, — чем более будет развиваться образованность, тем более понятия человека или народа будут проникаться учением веры, ибо истина одна и стремление к отысканию этого единства посреди разнообразия познавательных и производительных действий ума есть постоянный закон всякого развития. Но для того чтобы соглашать истины разума с превышающею разум истиною Откровения, нужна двойная деятельность разума. Мало того, чтобы устроить разумные понятия сообразно положениям веры, избирать соответственные, исключать противные и, таким образом, очищать их от всего противоречащего, — надобно еще самый образ разумной деятельности возвышать до того уровня, на котором разум может сочувствовать вере и где обе области сливаются в одно нераздельное созерцание истины. Такова цель, определяющая направление умственного развития православного христианина, и внутреннее сознание этого искомого края мысленной деятельности постоянно присутствует

в каждом движении его разума, дыхании его мысленной жизни...

*<1850-е годы>*

## **Письмо к А. И. Кошелеву<sup>1</sup>**

Вот это, можно сказать, что поступок истинно-приятельский, любезный друг мой! Написать три письма, не утешаться самодовольно своим превосходством, но написать еще четвертое, чтобы разбудить спящего или откладывающего ленивца, — это такое дело, такой подвиг, который оценить вполне, может быть, могу только я. Впрочем, я виноват не так много, как тебе может казаться. Первое письмо твое было коротенькое, в котором ты только обещал другое, длинное. Этого длинного я дожидался очень долго, а наконец, когда получил его, то увидел, что на него отвечать по почте было бы слишком длинно и слишком много надобно бы было платить за пересылку. Скоро после того я получил твое третье письмо, в то самое время, когда я отправился встречать сына в Калугу, где жена<sup>2</sup> моя сделалась больна, а я возвратился если не с болезнью, то по крайней мере с жестокою зубною болью, мучившею меня почти до этого дня.

20 июля.— Меня перервали на целую неделю кое-какие дела и заботы. Спешу возвратиться к начатому письму. Прежде всего скажу тебе, милый друг мой, что теперешнее настроение твоего духа радует меня более, чем я могу выразить. Благодарю Бога за тебя и надеюсь от тебя многого. Я давно знал, что ты пойдешь по этой дороге, и ждал тебя тем с бóльшим нетерпением, что человек, как ты, именно необходим в наше время. Ты спрашиваешь у меня совета о том, что тебе читать. Но из того, что ты читаешь, я вижу, что ты в этом совете не нуждаешься и сам собираешь себе настоящую пищу. Если ты находишь наслаждение в чтении Василия Великого<sup>3</sup>, Златоуста<sup>4</sup> и Тихона Воронежского<sup>5</sup>, то нет сомнения, что ты прочтешь всех святых отцов, переведенных на славянский язык, ибо на западных языках они искажены, и большею частью в тех именно местах, которые самые существенные для утверждения на прямом пути человека, который стремится к восходу от запада. Но ты спрашиваешь меня, кого читать прежде, кого после, и я должен признаться тебе, что этот простой вопрос меня затруднил. Это чтение, чтобы принести настоящую пользу, должно быть сообразно особому устройению каждого человека. Со мной было так, что прежде, чем я усвоил себе основное и общее, я хватался за высшее, приличное только совершенным и опытным мужам, и признаюсь тебе, что этим самомнением я парализировал свои силы, воспитал в себе именно

ту раздвоенность, которой уничтожение составляет главную цель духовного умозрения. Заделывать трещину в построенном здании труднее, чем класть новое. Потому, любезный друг, не мне давать тебе совет, а напротив, тебе следует поддерживать меня своим сочувствием или, лучше сказать, тою взаимностию сочувствия, которая удваивает силы. Из всего нашего круга у тебя мысль и дело ближе всех срослись между собою. Этого именно нам недоставало прежде тебя. Впрочем, именно по этому свойству твоему малейшее уклонение для тебя тем опаснее, как ошибка на войне опаснее ошибки в маневрах. Потому для тебя существеннее всяких книг и всякого мышления — найти святого православного старца, который бы мог быть твоим руководителем, которому ты мог бы сообщать каждую мысль свою и услышать о ней не его мнение, более или менее умное, но суждение святых отцов. Такие старцы, благодаря Бога, еще есть в России, и если ты будешь искать искренно, то найдешь. Они есть и в Москве, только, разумеется, не в белом духовенстве.

Что касается до истории Церкви, то, к сожалению, мы не имеем ни одного удовлетворительного руководства. Иннокентий<sup>6</sup>, как ты справедливо заметил, больше годится для справок, чем для чтения, — хотя и для справок он не довольно полон. Флери<sup>7</sup> многое искажал, как папист, с намерением, а еще больше искажал по незнанию, потому что на Западе даже самые добросовестные ученые

не знают истории Православной Церкви, — так она переиначена пристрастными свидетельствами папистов. Неандер<sup>8</sup> — человек верующий по сердцу, но сбитый с пути в умственных понятиях. Он хочет быть беспристрастным и представляет факты довольно верно, но выводит из них заключения ложные. Впрочем, при проверке его другими он может сообщить настоящие материалы для составления в уме истории Церкви. Гфрёрер<sup>9</sup> просто не христианин. Он пишет, кажется, для того только, чтобы отличаться оригинальностью взглядов, — немецкий Полевой<sup>10</sup>. Зато книга его читается легко, умна, красноречива, но сбивчива. Достань еще Мосгейма<sup>11</sup> — это старинный протестант, который глух на одно ухо, но учен и умен. Его книга своею наружною формою служила образцом для Иннокентия. Краткая ручная книга Наае<sup>12</sup> также может служить для справок. Тому лет двадцать она была очень любима многими нашими духовными лицами, особенно вышедшими из Петербургской академии, несмотря на то что Гаазе сам человек почти неверующий! Краткая история первых четырех веков Муравьева<sup>13</sup> читается легко и для первоначального обозрения довольно удобна. Монографий, разумеется, больше, чем историй. Достань «Афанасия Великого» Möhler'a<sup>14</sup>, «Иоанна Златоустого» Неандера, «Правду Русской Церкви» Муравьева (книга очень хорошая), «Историю Флорентийского собора»<sup>15</sup>, которую очень хвалят, но я ее еще не читал.



«Богословие» Макария<sup>16</sup> мне известно не вполне, т.е. я знаю его «Введение» и первую часть «Богословия». Второй еще не имею. В первой части есть вещи драгоценные, именно опровержение Filioque, особенно драгоценные по выпискам Зверникава<sup>17</sup>, которого книги достать нельзя, хотя, говорят, она была у нас напечатана. Но «Введение» Макария мне очень не нравится как по сухости школьного слога, так и по некоторым мнениям, несогласным с нашею Церковью, — например, о непогрешимости иерархии, как будто Дух Святый является в иерархии отдельно от совокупности всего христианства. Достань «Богословие» Антония Киевского<sup>18</sup>. Там язык хуже и тоже много ошибок, но есть и хорошее. Впрочем, если сказать правду, то удовлетворительного «Богословия» у нас нет. Лучшим введением к нему может служить «Духовный алфавит», напечатанный в сочинениях Димитрия Ростовского<sup>19</sup> под его именем, и еще проповеди митрополита Филарета<sup>20</sup>. Там много бриллиантовых камушков, которые должны лежать в основании Сионской крепости<sup>21</sup>. Впрочем, мне кажется, что в теперешнее время, когда так запутаны христианские понятия от западных искажений, вросшихся в истинное учение в продолжение тысячелетия и ослепивших не только ум наш, но и сердце, так что мы, даже читая древних святых отцов, подкладываем им собственные понятия и не замечаем того, что не согласно с западным учением, — в наше

время, говорю я, всего ближе к цели было бы составить такое введение в «Богословие», в котором бы объяснилось все различие православного учения от римского не только в основных догматах, но и во всех их выводах. Зная это различие, мы читали бы святых отцов с полным сознанием их истинности.

Прощай, милый друг! Спешу окончить, чтобы не заставить тебя еще больше дожидаться моего письма. Жена моя тебе кланяется. Сын кланяется твоему. Мы едем в начале августа в Москву провожать Васю. Если ты будешь в Москве проездом, то авось увидимся.

В сборнике<sup>22</sup> нашем, разумеется, я буду участвовать, если только он состоится. Но мне кажется, что ты рассчитывал без хозяина, т.е. без цензора, который, как говорят, марает с плеча, и марает все, но особенно то, где есть мысль, и особенно мысль, которая могла бы быть полезна. Впрочем, попробуй.

*10 / 20 июля <1851 года>*

## **Письмо к А. И. Кошелеву**

Я прочел книгу Vinet<sup>1</sup>, которую ты мне дал с условием сказать о ней подробно мое мнение, обозначив определительно, в чем согласен с нею,

в чем не согласен. Но признаюсь, что это было бы для меня очень затруднительно! Я ни согласиться с Vinet не могу, ни отвергнуть того, что он говорит, не в состоянии. Мне кажется (прости, что буду говорить откровенно и без церемонии о такой книге, которую ты называешь своим сочинением), кажется, что он сам не дал себе ясного отчета в своей мысли прежде, чем начал излагать ее, оттого вышла очень красноречивая, очень искренняя путаница лжи и правды. О чем хлопочет он? Что хочет сказать? То, кажется, что Церковь должна быть совершенно отделена от государства, так что ни Церковь не должна знать государства, ни государство Церкви, но каждое из этих двух согласий должно существовать и действовать не только независимо от другого, но и без всякого отношения к другому. Эта ли его мысль? *Но какая Церковь и какое государство должны* так действовать? И что такое *должны*? Какой закон будут они исполнять, действуя так: закон Церкви или закон государства? И какой Церкви и государства, существующего с какою господствующею мыслию? Или слово *должны* не относится ни к какому закону никакой Церкви, ни к какому известному государству, ни к какой известной философской идее государства, но есть только постулат тех понятий, какие Vinet составил себе о лучшем устройстве Протестантской церкви и об идеале государства? В таком случае прежде разрешения вопроса надобно было ясно обозначить: какая это

образовалась в голове Vinet лучшая Церковь и какой идеал государства? Потом из этих понятий уже само собой вышло бы и последствие их, закон их взаимного отношения. Тогда мысль Vinet вступила бы в свои естественные границы, тогда с нею нельзя было бы спорить как с мыслию, составляющею часть его личного вероисповедания и его любимой мечты о государстве. Но тогда, вместо 550 страниц, книга Vinet обратилась бы в весьма маленькую брошюрку, которую мы с тобой, вероятно, не заметили бы, как вещь, имеющую слишком относительный интерес. Но тем-то и шумят ложные мысли, что они растягивают частные истины в объем всеобщих истин.

Вине начинает свою книгу, говоря об убеждениях религиозных вообще и об обязанности каждого человека свободно выражать свое. Здесь он берет предметом своим не только *все исповедания христианские*, но и *все веры нехристианские*: жидовскую, языческие, магометанскую, — и даже *убеждения философские*, и даже *систему неверия*, и ставит их все в одну категорию убеждений совести об истине, и из законов самой совести выводит для всех обязанность открытого и свободного исповедания своих убеждений. Я в таком случае совершенно сочувствую с ним, как христианин, ибо этот закон совести об открытом и небоязненном исповедании своей веры есть закон христианский. Но я сомневаюсь в том, *все ли* виды язычества и *все ли* системы неверия найдут этот закон

в своей совести. «Но совесть одна», — скажешь ты. Да, как одна истина. Это не мешает, однако ж, человеку принимать часто за истину ложь. Совесть — это вера. Требовать *одной совести* ото всех людей — то же, что требовать *одной веры*. Конечно, в *этом частном* отношении совести большей части вер согласны между собою, однако же если есть общества жрецов или философов, которые содержат *свои убеждения* в тайне и думают, что для самого торжества их истины необходимо скрывать ее под личиною общепринятого заблуждения, то я могу не соглашаться с ними, могу жалеть о них, могу спорить с ними, но не могу думать, чтобы мои понятия о совести и вере должны были непременно быть и их понятиями о совести и вере. Следовательно, не благоразумнее ли будет здесь различить, какому убеждению принадлежит какой образ действия, и каждое требование посылать прямо по адресу туда, где оно принимается. Утешать же себя мыслию, будто весь мир признает те законы, которые я считаю для себя обязательными, это — китайство, из которого выводы могут повести к заблуждению.

Из этого положения, что *каждое убеждение* имеет нравственную обязанность откровенно выражаться в словах и действиях, Vinet выводит нравственную обязанность для *каждого государства* не стеснять никакое убеждение в возможности выразить себя и проповедывать себя словами, делами и жизнью. Так как он говорит

о государстве *вообще* и об убеждении *вообще*, то естественно, что в его рассуждениях является такая неопределительность, такая преувеличенность, такая несоответственность одной мысли с другою, что первые сто страниц второй части показались мне войною Дон-Кихота с ветряными мельницами или упражнением талантливого студента на курсе какого-нибудь швейцарского Шевырева<sup>2</sup>. Против кого рыцарствует он? Против Роте<sup>3</sup>, о котором и протестанты даже сомневаются, христианин ли он или нет. Его понятие о государстве, что оно должно быть само вполне человеком, есть одна из систем, которых тысячи возникают ежедневно в Германии. Принять эту систему за представительницу общего мнения и думать, что все сделал, когда одолел ее, — довольно смешно и ребячливо. Если бы еще Vinet сражался с отцом Роте — самим Гегелем<sup>4</sup>, разбирая его взгляд на государство в его первообразном виде, то возражения его имели бы какой-нибудь всеобщий интерес; но возражать одному из полугегельянцев хорошо только тому, кому очень писать хочется. К тому же никакое философское понятие о государстве не стоит само собою, но выводится из общих начал системы как необходимое последствие. Как же опровергать вывод, не касаясь начал? Вообще выводы философские не опровергаются, они просто отвергаются, когда построится противоречащая им система. Но Vinet взялся рассуждать о государстве на правах фило-

софа, а между тем никакой философской истины не поставил. Поэтому, что бы он ни говорил, истину или ложь, все будет без основания, одна фраза, больше или меньше благовидное мечтание. Другое дело, когда он захочет говорить как христианин. Здесь он имеет основанием убеждения того исповедания, к которому он принадлежит. Здесь, следовательно, его слово имеет голос.

Мало-помалу, ворочая свою мысль с боку на бок и пережевывая одно и то же, Vinet наконец дошел до этого сознания и чувствует, что сказанное им *вообще* не так общеприменительно, как казалось ему с первого взгляда. Вследствие этого пробуждающегося в нем сознания Vinet сначала ограничивает свои возгласы об убеждениях *вообще* тем, что сказанное им не может относиться к магометанству, ни к древнему язычеству, ни к иудейству, а только к различным видам христианства. Потом еще страниц через сто он говорит, что сказанное им не может относиться к римскому католицизму, которое перестало бы быть совсем католицизмом и Римскою церковью, если б отказалось от соединения власти духовной и светской. А потому его требование о разделении двух властей может относиться *только к одним протестантским исповеданиям*.

Книга была бы гораздо яснее, если б автор с самого начала определил границы своей мысли.

Однако ж и между протестантскими исповеданиями надобно также различить. Если, на-

пример, Английскую церковь<sup>5</sup> считать в числе протестантских, то очевидно, что к ней не может относиться требуемая автором неприкосновенность светской и духовной власти. Ибо, как прямое произведение власти *светской*, церковь Английская при разъединении властей должна сама распасться на свои составные части и, следовательно, уничтожиться.

Реформаты<sup>6</sup> тоже не могли бы (по крайней мере, при начале своем) следовать увещанию Vinet, ибо, по учению Кальвина, самое государство должно происходить из Церкви и ею устраиваться. Но историческая мельница оттерла эту часть догмата от реформатства, и потому для этой секты вопрос об отношении к светской власти еще может почитаться нерешенным.

Квакеры<sup>7</sup> прямо и чисто не признают государства вне себя и над собою и по догмату своему не могут составлять часть аудитории Vinet.

Гернгутеры<sup>8</sup> хотя и не во враждебном отношении к государству находятся, однако же внутри другого политического общества составляют не только общество церковное, но и гражданское с особыми устройствами взаимных отношений. Следовательно, и они, если бы составляли народ отдельно существующий, непременно образовали бы государство, прямо из Церкви исходящее и с церковным устройством одно составляющее. Потому и к ним слово Vinet относиться не может.



Остаются лютеране<sup>9</sup>, которые признали в «Аугсбургском исповедании», что устройство светского государства не должно зависеть от Церкви, что власти духовные и светские различны и не должны подчиняться одна другой, но обе должны с одинаким благоговением почитаться и сохраняться как *две высшие благодати Бога на земле* (*als zwei höchste Gaben auf Erden* <нем. — *Сост.*>).

Но, поставив Церковь в одинаких правах с государством в догмате, они в действительности тотчас же подчинили устройство духовное покровительству, и надзору, и распоряжению, и даже управлению светской власти.

Но так как это учение Церкви для лютеран не догмат, а закореневший исторический факт, то требование Vinet может собственно к ним относиться, ибо Vinet не хочет, вероятно, изменять вероисповеданий, он хочет только исправить понятия некоторых об одном постороннем предмете сомнительного свойства. К этим же сектам протестантского исповедания, к которым относится вопрос Vinet, — т.е. для которых он не догмат, а еще вопрос, — можно причислить христиан всех исповеданий, колеблющихся в своих убеждениях, и потом неверующих и философски-христианствующих. Но эти последние, хотя бы они и имели в руках власть политическую, могут ли почитаться законными судьями в деле церковных отношений? А между тем автор имеет в виду *их* более,

чем других, ибо преимущественно опирается на *требования современной образованности*. По его мнению, христианская Церковь, скоро после своего явления в мире, испортилась и начала заблуждаться. Одно из последствий этого заблуждения было сближение государства и Церкви при Константине<sup>10</sup>. Потом все беды христиан и христианства были необходимым следствием этого сближения, и только в наше новейшее время становится возможным для Церкви открыть глаза и видеть свою ошибку (страница 350 и многие другие места). Другими словами, Дух Святой, скоро после времен апостольских, оставил Церковь и возвращается к ней только чрез проповедь Vinet. Или, может быть, Дух Святой не оставлял Церковь, а живя в ней, заблуждался, покуда Vinet вразумил его. Бедный западный человек, которому такая галиматья может лезть в голову!.. Или, может быть, галиматья эта не в голове (которая не дошла до сознания своих преобразовательных требований), а только в сердце, которое внушает желание преобразовывать и исправлять Церковь. Это чувство после отступления латинства сделалось господствующим в европейской образованности.

Несмотря, однако же, на то, что книга Vinet не имеет ни основания, ни возможной применимости, — в ней есть много прекрасного, много мыслей светлых, много замечаний верных, много сердечных, драгоценных слов, и ее чтение очень

приятно и, может быть, не бесполезно, возбуждает потребность ясного сознания об этом вопросе в читателе православном. Ибо вопрос этот в Православной Церкви не имеет того логического определительного ответа, какой он получил на Западе от соединения власти духовной и светской в одном лице<sup>11</sup>. Там из этого обстоятельства произошла целая система политических отношений государств, которая вошла в богословскую догматику как часть ее. Там Церковь была видимым основанием и постоянно видимою поддержкою мирской власти и во все отрасли мирского управления вошла как один из его видимых элементов. Точно такое же вещественное господство обнаружила Латинская церковь и в области науки. Вместо того чтобы духовно проникнуть в самое мышление человеческое, в самый корень его мышления, она выводила из своего учения видимые, буквальные положения и навязывала их науке. Галилей<sup>12</sup>, отрекающийся от своей системы, и Генрих Четвертый<sup>13</sup>, исполняющий епитимию, выражают один смысл церковного преобладания. Оттого Реформация, отделив Церковь от римства, одинаково разорвала связь как между правительством и Церковью, так и между наукою светскою и богословием. И в обеих сферах последствия были одинаковы. Как скоро духовное начало перестало господствовать над светским, так светское стало господствовать над духовным. Церкви протестантские очутились под распоряжением светских

правительств, и богословия протестантские сделались выводом из философских систем. Ибо государство совершенно безотносительное к Церкви так же невозможно, как и философия совершенно безотносительная — к учению веры. Если вещество не повинуетя духу, то не может оставаться в *равных* правах, но неизбежно должно взять верх. Пример Американских Штатов<sup>14</sup>, который приводит Vinet, ничего не доказывает. Это не государство, а случайное совокупление нескольких разнородных масс, беспрестанно готовых распасться. Они держатся только тем, что не пришли к самосознанию. Как скоро самосознание проникнет их от сердца в части и от частей в сердце, так они разлетятся на множество кусков. Между тем теперь правительство в них не может захватить власть над религией *потому*, что у них нет одной религии. Взаимное противоречие многих религий составляет условие их независимости. Но если бы народ, в каком бы то ни было государстве, имел какую-нибудь одну веру, то невозможно предположить, чтоб эта вера не определила — посредственно или непосредственно — своих отношений к государству и не требовала бы от него известных отношений к себе. Единство в образе мыслей не может не требовать единства в образе действий. Одинаковая вера требует одинаковых нравов, одинаковой системы всех отношений — семейных и общественных. Правильно ли будет то устройство государственное, которое не будет

прямым следствием этой системы междугражданской? Или правительство, которое будет стеснять выражение всенародных убеждений под предлогом, что это выражение может быть оскорбительно для каких-нибудь убеждений иностранных? Или которое само будет оскорблять убеждения народные своими устройствами, составляемыми в духе иноземных убеждений, например правительство магометанского народа, которое будет требовать от войск употребления вина для куражу? Или когда оно позволит безнаказанно другим сектам оскорблять нравы своего народа явным исполнением обычаев, противоречащих всеобщим убеждениям, например в государстве христианском публичные вакханалии язычества или публичные насмешки над верою и нравами народа? Или распространение соблазнительных книг? Или должно ли правительство, говоря вообще, обращать какое-нибудь внимание на нравственные понятия своего народа? Должны ли законы отстранять то, что мешает свободному выражению этих нравственных понятий, или удалять то, что стремится их оскорбить или разрушить? «Соединенные Штаты, — говорит автор, — не имеют законов, которые бы охраняли общественную нравственность или общественные убеждения». Но зато там общественные убеждения, в каждом особенном штате, охраняются незаконно, особенным общественным своеволием, которое, кажется, не лучше закона, которого боится автор. Про-

тив оскорбителей их убеждений толпа действует самоуправно и безнаказанно. Если такой беспорядок входит в общий порядок вещей, то легче ли он оттого, что производится не по закону, а без закона?

Автор говорит очень справедливо, что в большей части государств, где есть государствующая религия, правительство пользуется ею как средством для своих частных целей и под предлогом покровительства ей угнетает ее. Но это бывает *не потому*, что в государстве есть господствующая вера, а напротив, потому, что господствующая вера народа *не господствует* в государственном устройстве. Это несчастное отношение происходит тогда, когда, вследствие каких-нибудь случайных исторических обстоятельств, произойдет разрыв между убеждениями народа и правительства. Тогда вера народа употребляется как средство, но недолго. Одно из трех непременно должно произойти: или народ поколеблется в своей вере, и затем поколеблется все государственное устройство, как мы видели на Западе; или правительство дойдет до правильного самосознания и обратится искренно к вере народа, как мы надеемся; или народ увидит, что его обманывают, как мы боимся.

Автор говорит, будто Церковь Православная всегда находилась под угнетением правительства потому, что, быв официальной религией государственною, она находилась под покровитель-

твом правительства, которое под этим предлогом и пользовалось ею как средством.

Но несправедливость этого доказывается как историей Византии, так и историей России. В Византии Церковь Православная очень редко была покровительствуема правительством, которое по большей части было инославное — или арианское, или латинствующее, или иконоборствующее, которое наконец и погубило Грецию своим отступничеством в унию<sup>15</sup>. В России, напротив, все правительства — и княжеские, и народные — были православные, от Владимира<sup>16</sup> до Грозного<sup>17</sup> мы видим, благоденствовала ли Церковь и торжествовало ли убеждение народное. Грозный действовал утеснительно, потому что был *еретик*; это доказывается, во-первых, Стоглавым Собором и, во-вторых, стремлением поставить византийство в одно достоинство с Православием. От того произошла опричнина как стремление к ереси государственной и власти церковной. А что его понятие о границах или, правильнее, о безграничности его власти и об ее разорванности с народом было не христианское, а еретическое, — это до сих пор всенародно свидетельствуют святые мощи митрополита Филиппа<sup>18</sup>.

Для верующего отношение к Богу и Его Святой Церкви есть самое существенное на земле, отношение же к государству есть уже второстепенное и случайное. Очевидно, что все законы истины должны нарушиться, когда существенное

будет подчиняться случайному или будет признаваться на одинаких правах с ним, а не будет господствовать над ним.

Нужно ли оговариваться, что господство Церкви я не понимаю как инквизицию или как преследования за веру? Этот магометанизм, эти насильственные обращения так же противны христианству истинному, как и обращения посредством обмана. Если Латинская церковь увлеклась, а может быть, еще и теперь увлекается заблуждением, будто цель оправдывает средства, если некоторые члены из Церкви Православной заражались когда-нибудь этим лжеучением, то эта ошибка некоторых людей до самой Церкви не относится. И государство не в том должно согласоваться с Церковью, чтобы разыскивать и преследовать еретиков и силою принуждать верить (это и духу христианства противно, и производит действие, противное намерению, и государству самому вредит почти столько же, сколько и Церкви), но в том оно должно согласоваться с Церковью, чтобы поставить себе главной задачей своего существования — беспрестанно более и более проникаться духом Церкви и не только не смотреть на Церковь как на средство к своему удобнейшему существованию, но, напротив, в своем существовании видеть только средство для полнейшего и удобнейшего водворения Церкви Божией на земле.



Государство есть устройство общества, имеющее целью жизнь земную, временную. Церковь есть устройство того же общества, имеющее целью Жизнь Небесную, Вечную. Если общество понимает свою жизнь так, что в ней временное должно служить вечному, то и государственное устройство этого общества должно служить Церкви. Если же общество понимает свою жизнь так, что в ней земные отношения идут сами по себе, а духовные сами по себе, то государство в таком обществе должно быть отделено от Церкви. Но такое общество не будет состоять из христиан, а — из людей неверующих или по крайней мере из смешанных вер и убеждений. В этом последнем случае, конечно, очень вредно бы было, чтоб одна партия, завладев силою политическою, давила бы другие, как в Австрии. Но такое государство, искусственно или насильственно слепленное из различных вероисповеданий и, следовательно, из различных народных согласий, стремящихся по натуре своей взаимно уничтожаться и, следовательно, распасться на различные самобытные устройства, — такое государство не может иметь притязания на стройное нормальное развитие. Все его достоинство должно ограничиваться характером *отрицательным*, так что чем менее оно существует как государство, тем более достигает своей цели, как в Англии. В таком государстве граждане могут смотреть очень равнодушно, когда в законодательной палате их будут сидеть

жиды и делать для них законы<sup>19</sup>. Но там, где народ связан внутренне одинаковыми убеждениями веры, там он вправе желать и требовать, чтоб и внешние его связи — семейные, общественные и государственные — были согласны с его религиозными внушениями и чтобы правительство его было проникнуто тем же духом. Действовать враждебно этому духу — значит действовать враждебно самому народу, хотя бы эти действия и доставляли ему какие-нибудь земные выгоды.

*15 октября 1853 года*

### **Письмо к А. И. Кошелеву**

Чтобы наши толки имели какое-нибудь разумное последствие, необходимо нам постоянно исполнять два условия: 1) ни на минуту не терять из виду *самого зерна* того предмета, о котором мы спорим. Иначе мы разбредемся в стороны и не одолеем собрать все сказанное нами в один общий итог; 2) мы ни на минуту не должны забывать, *для чего* мы спорим. Если для того, чтобы иметь удовольствие оспорить один другого, то лучше учись играть в шахматы, и давай спорить на шахматной доске. Если же мы спорим для того, чтобы согласиться, то эта цель стоит труда писанья.

Но для этого надобно нам искать в мыслях и словах друг друга не того, что несогласно с нашими мыслями, а напротив, того именно, что у нас есть *общего* относительно предмета спора. Из этого общего должны мы стараться сделать такие выводы, которые бы обеими сторонами были приняты сочувственно. Тогда предмет разногласия сам собою разрешится, прилагаясь к этим выводам. Если же, вместо общего и согласно с ним, мы будем искать в словах противника того, с чем можно спорить, то ни спор наш никогда не кончится, ни вывода никакого мы из него не добудем.

Я написал эту диссертацию потому, что, мне кажется, ты был слишком спорлив в твоём ответе на мое письмо и я сам боюсь заразиться твоею манерою. Что, например, нам пользы рассуждать, какой смысл должно иметь слово *китайство*? Значит ли оно — считать свои частные понятия за единственные общечеловеческие, или оно значит — коснеть в старом и противиться новому, — во всяком случае рассуждение об этом и о подобных тому вещах может привести нас только к тому результату, что *ты* употребляешь это слово правильно, а *я* — ошибочно; но что ж из этого следует? Нам важно здесь не то, каково я рассуждаю или каково ты рассуждаешь, а важен нам здесь только предмет нашего рассуждения.

Перечитывая письмо твое, с трудом могу удержать себя, чтобы не спорить о каждом пункте отдельно. Однако же это желание мое — доказать,

что я прав, а что ты ошибаешься — совершенно исчезает во мне, когда я вслушиваюсь умом в другое желание — согласиться с тобою в единомыслии.

Прежде чем буду спорить, постараюсь отыскать, в чем мы согласны, чтобы тем удалить причины недоразумений.

Когда я говорю, что государственность народа должна быть проникнута его верою, т. е. Церковью, которую он исповедует, то это не значит, чтобы государство должно было *покровительствовать* Церкви. Покровительствуют низшему. Высшему можно только служить и, служа, правда, охранять, но только по его воле. Если ты скажешь, что под предлогом охранения государство иногда стремится господствовать над Церковью, то злоупотребление не уничтожает возможности хорошего употребления. Первое (злоупотребление) должно замечать, открывать, выставлять на общий вид и тем уничтожать. Но второе (правильное употребление силы государственной в пользу Церкви) нельзя не признать делом добрым.

Я не почитаю также хорошим делом, чтобы государство служило Церкви инквизиционным образом. Инквизиция соответствует логически только Римской церкви, смешав власть мирскую и духовную в одно нехристианское господство. Но в Церкви Православной инквизиционный образ действия должен почитаться еретическим,

как монашеские ордена рыцарей, кавалерственные епископы и т.п. Потому в православных землях инквизиционные действия *вредят* Церкви; в папских государствах инквизиция, напротив, *поддерживает* здание церковное. В Южной Европе после XVI столетия только одна инквизиция могла удержать римское вероисповедание и усилить Реформацию. У нас, напротив, расколы родились прямо из инквизиционных мер и, может быть, до сих пор ими же усиливаются<sup>1</sup>.

Также почитаю я противным Православной Церкви *насильственное понуждение* граждан к принятию благодати, таинственных Дарований Божиих. Церковь, напротив, во все времена боялась предавать Таинства недостойным, как бы отдать святыню на поругание или поведать тайну Господа врагам Его<sup>2</sup>. Если это делается, то как противное Церкви, а не как согласное с нею или полезное ей.

Так же не полезно Церкви, а противно ей, когда ее употребляют *как средство* для государственных или мирских целей, злоупотреблением присяги и т.п.

Так же противно Церкви, когда она поставляется в какую-нибудь зависимость от мирского устройства государств, когда духовенство обращается в чиновничество и т.п.

Но все это противно Церкви христианской только тогда, когда она находится во всей чистоте Православия. Римской же церкви, как я сказал,

это не только не противно, но прямо требуется ее характером светско-духовным. От нее-то, от римской ереси, распространились эти смешанные понятия, вместе со многими другими заблуждениями, в некоторых и православных странах. Но ревность к чистоте веры должна требовать, вместе со многими другими, очищения и этих понятий, касающихся отношений Церкви к государству. И теперь именно пришло время, когда это очищение наших понятий от еретических примесей особенно необходимо, потому что натиск иноверия и безверия так силен, что уже почти не осталось ни одной мысли общественной, политической, нравственной, юридической или даже художественной, которая бы более или менее не была запачкана и измята неправославными руками, в которых она побывала.

Потому если с этой точки рассматривать книгу Vinet, т.е. как *противудействие* тем ложным понятиям об отношениях Церкви и государства, которые распространились из Римской церкви, даже ко многим лицам православного исповедания, то, конечно, нельзя не сказать, что *в этом отношении* чтение этой книги может быть очень полезно. Так же, я думаю, весьма полезно может быть чтение этой книги у нас и потому, что возбудит в умах такой вопрос, который спит и которому пора, очень пора проснуться.

Но этим должно ограничиться то, что я могу сказать в пользу Vinet. Кажется, этого не мало,

и ты можешь быть доволен. Я надеюсь, что ты, видя, как охотно я отдаю справедливость твоему приятелю в отношении практического применения, захочешь и мне отдать справедливость в том, что я не могу согласиться с ним в тех *основных* началах, из которых он выводит свои требования. Или, лучше сказать, не могу я согласиться с ним не потому, чтобы его основные начала противоречили моим, но потому, что основных начал у него не нахожу никаких, твердых, определенных, ясно согласных. Нахожу у него смешение всяких начал смотря по тому, что ему для его декламации кажется на ту минуту эффектнее. Так, не поставив ясного определения ни Церкви, ни государству, как я сказал в прошедшем письме, он говорит иногда как вещь общехристианскую то, что может относиться к одному виду протестантства. Иногда относит к государству вообще то, что можно отнести только к государству, слепленному из разнородных кусков, как Соединенные Штаты. Во многих местах декламирует он о том, как вера должна проникать *во все* отношения людей, и потом, рядом с этими возгласами и как бы забывая их, декламирует против того, чтобы государство находилось в каком-либо определенном отношении к вере, господствующей в народе.

Ты, защищая его и опровергая меня, делаешь свое построение понятий об отношении государства к Церкви, но также по примеру своего приятеля Vinet говоришь очень горячо, часто остроум-

но, но не ищешь для своего построения твердого материала. Ты говоришь: «Государство — не устройство общества, а самое общество». И, сказав это, сейчас же упрекаешь меня в луи-бланстве<sup>3</sup> и спрашиваешь: «Разве государство обязано мне доставлять хлеб, богатство, сведения — словом, все нужное для земной жизни?» За этим следует выходка о том, что «не следует на государство возлагать отеческие, наставничьи или какие бы то ни было распорядительские обязанности в отношении граждан». Я не буду спорить против этой выходки, но не умею согласить ее с тем положением, что государство — не известное устройство, но самое общество.

«Церковь, — говоришь ты, — не есть устройство общества, ибо общественный элемент входит в нее как второстепенный. В ней первое — человек, т.е. лицо. В государстве все — общество; в Церкви все — человек». Но если для нее человек — все, если она обнимает его вполне, то как может она делать это, не определяя характера его отношений к обществу? Неужели общество магометан или жидов будет иметь одинакие нравы с обществом христиан? Или общество квакеров — одинакие нравы с обществом латинцев? Если бы лютеране, латинцы, кальвинисты и англиканцы устроили — каждые — свою жизнь совершенно последовательно своим убеждениям, то неужели каждое общество не имело бы своих



особенных нравов и обычаев, сообразных особенности своих убеждений?

Ото всех от них отличалось бы общество православное, т.е., разумеется, *согласное* с своим основным учением. Но если вера народа имеет такое тесное соединение с его нравами и обычаями, то как же не будут иметь к ним никакого отношения его законы? Конечно, завоеванием или какими-нибудь подобными несчастными обстоятельствами могут и по большей части действительно накладывают на народ законы, несогласные с его нравами, обычаями и верою; но разве то, что бывает, закон для того, что должно быть?

Против этого отношения государственного устройства к нравам и убеждениям народа ты говоришь: «Где же такое государство (где бы народ был связан одинакими убеждениями)? Такого государства не только нет и никогда не было, но ты его даже и в воображении создать не можешь». Но я думаю, что до XVI века<sup>4</sup> все государства Европы были таковы, что народы в каждом были одинакой веры. Но особенно древняя Россия в этом отношении может служить образцом единодушия и единомыслия народного, воплощавшегося в нравы и обычаи народные и если не успевшего (по причине внешних исторических условий) выразиться в его правительственной государственности, то выразившего, по крайней мере, свои требования во многих отношениях государственного законодательства. Впрочем, я ду-

маю еще и то, что даже теперь никто не имеет права смотреть на Россию иначе, как на государство православное, а если Бирон или кто из немцев когда-нибудь и смотрел на нее иначе, то никогда не смел в этом признаться.

Императрица Екатерина в своем манифесте, которым она объявляла о низвержении Петра III и о своем восшествии, говорит, что Император Петр III дошел до того, что намеревался даже соделать господствующею в России верою лютеранскую, отчего каждый верный подданный государства должен был помышлять о пролитии его крови. Конечно, не я могу одобрять слова ее, но они, однако же, показывают, как она понимала единство России и ее веры; и хотя сама была неверующая, но никогда не смела признаться в том. И как же может измениться характер православной России оттого, что она покорила под свою власть несколько миллионов католиков и несколько миллионов протестантов, евреев, магометан и большее количество язычников?

Если б они покорили Россию, тогда только могла бы она утратить господство православного духа в своем законоустройстве и в своем правительстве. Если же, сохрани Бог, в России когда-нибудь сделается что-нибудь противно Православию, то все-таки будет враждебно России столько же, сколько и вере ее. Все, что препятствует правильному и полному развитию Православия, все то препятствует развитию и благо-

денствию народа русского; все, что дает ложное и не чисто православное направление народному духу и образованности, — все то искажает душу России и убивает ее здоровье нравственное, гражданское и политическое. Потому, чем более будет проникаться духом Православия государственность России и ее правительство, тем здоровее будет развитие народное, тем благополучнее народ, и тем крепче его правительство, и, вместе, тем оно будет благоустроеннее, ибо благоустройство правительственное возможно только в духе народных убеждений. Если оно будет не того духу, то непременно будет стеснять свободное его выражение в жизни и слове под предлогом толерантства и, стесняя его, само будет стесняться им и утверждаться против него только насильственно, боясь каждой тени духа общественного, как привидения из другого мира.

Ты говоришь: «Церковь и государство едины и тождественны только в человеке, и то только в его таинственном центре. В проявлении же в мире они совершенно различны и общего ничего не имеют». Но мы сейчас видели, что у них общего — *нравы и обычаи* народа, которые происходят из его убеждений, *веры*, и с которыми должно согласоваться его законное устройство. Но, кроме нравов и обычаев народа, *все его общественные отношения* составляют также общую середину между Церковью и государством, происходя, более или менее, из одной и требуя от другого себе

*гласного* утверждения или по крайней мере свободного развития, не стесняемого противоречащими законами.

«Церковь, — говоришь ты, — на земле — гостя; государство здесь — житель, владыка». Но если Церковь — *гостя званая*, то потому именно ее и угощать следует, чтобы она не оставила не заботящегося о ней хозяина! «Ее вся цель — Жизнь Будущая, ее правила — вечные и безусловные». Это правда, но потому-то она и не может покориться требованиям здешней жизни, потому-то и должно покориться ей государство, которого «цель — жизнь здешняя, а правила — временные, условные». Неужели нехорошо здешнюю жизнь устраивать сообразно нашим понятиям о Будущей?

«Вера, — говоришь ты, — есть дар свыше и, вместе, самое свободное, самое самобытное действие человека, потому ее нельзя перенести на государство; следовательно, как же может быть государство христианское — православным?» Но как же ты это понимаешь? Государство может быть языческое, может быть иудейское, магометанское и только не может быть христианское?

«Для государства, — говоришь ты, — верою служит общественное мнение, которое есть сумма вер человеческих в посредственном, временном их проявлении». Для чего же ты хочешь, чтобы государство сообразовалось лучше с этим временным, часто ошибочным проявлением на-

родных убеждений, а не с самим источником их? К тому же, говоря: «Сумма вер», а не «Вера», ты непременно хочешь под словом *государство* понимать или Соединенные Штаты, или Австрию, т.е. случайный или насильственный слепок разногласных народностей. Но такое соединение разногласий, которые воюют, встречаясь друг с другом, и сияются разорваться при первой возможности, — не может идти в пример гармонического устройства государства.

Ты продолжаешь: «Общественное мнение устанавливает общественную нравственность, по существу своему временную и условную, — единственное правило для государства; следовательно, *оно должно быть нравственным*». Я не понимаю здесь силлогизма. Почему же единственное правило для государства должна быть только *временная* нравственность, происходящая из случайного и временного общественного мнения? Отчего не та — не временная и не случайная — нравственность, происходящая не из случайной прихоти общественного мнения, но прямо из веры, господствующей в государстве? Может быть, впрочем, что здесь-то именно и заключается узел всего различия между нашими мнениями, по крайней мере в отношении к их практическому применению.

Для тебя главное основание государства, причина его такого или такого направления и образования — одним словом его душа — есть *общественное мнение*, или *мнение большинства*.

Для меня душа государства есть *господствующая вера народа*.

Но подумай: право господствования большинства не сведется ли, в последнем результате, к праву сильного? Конечно, и при твоём, и при моём понятии о государстве должно предположить в нём возможность такого оборота вещей, при котором грубая эгоистическая сила господствует над разумом и убеждениями народа. Но при моём предположении это может случиться только обманом или явным насилием, т.е. *беззаконно*. При твоём предположении это будет законное господство партии, превосходящей по количеству или по силе. Вследствие этого неизбежно надобно будет признать понятие Гегелево, что всякое правление в государстве равно законно, только бы стояло, и всякая революция равно законна, только бы удалась, и правление то беззаконно, которое свергнуто, и революция беззаконна, которая не удалась. Эти-то безнравственные убеждения и привели Европу к теперешнему её положению. Но в вопросе об отношении государства к Церкви ты идёшь гораздо дальше Гегеля. Он видит тесную связь между ними, которую ты не признаешь.

Ты кончаешь письмо свое словами: «В действительном мире между этими противоположностями (между Церковью и государством) нет примирения, так сказать, — моста; и потому они не могут ни сидеть вместе на одном престоле, ни подчинять себя один другому». Не противо-

речат ли эти слова тому, что ты сам говорил сейчас же прежде о том, что общественное мнение и общественная нравственность служат именно этими примирительными мостами между верою и государством?

Прежде еще ты говоришь: «Для *общества* нет ничего вечного; все для него, как и оно само, временно и случайно; вечность существует только для *человека* — не как гражданина, а как лица. Государство, которое захочет служить вечности, должно принять или устав Василия Великого<sup>5</sup>, или иное подобное учреждение, но в обоих случаях оно перестает быть государством». Я думаю, что тут есть какая-нибудь ошибка в твоих выражениях. Ибо не может быть, чтобы ты в самом деле думал, что цель государства должна быть только временная и случайная, а все вечное к нему не относится. Тогда для него и в нем не существовало бы ни справедливости, ни нравственности, ни святости законов, ни достоинства человека, ни духа народного и пр., но только удобное и полезное для временных целей. Тогда, способствуя всеми мерами к развитию благосостояния физического в народе, оно должно всеми также зависящими от него мерами заглушать развитие духовное, как могущее быть иногда *прямо противно* этим временным целям земного благосостояния. Хотя бывали, может быть, правители государств, которые имели подобные убеждения, но, кажется, никто не смел их громко выговаривать.

Если ты скажешь, что против такого угнетающего направления правительств ты обезопасил себя другим требованием, именно тем, что государство, как ты говоришь, «должно доставлять нам одно: возможность приобрести все, что нужно для земной жизни, и пользоваться спокойно этим приобретением, т.е. свободу». Это хорошо на словах, но почему же ты думаешь, что государство, которое существует с какою-нибудь мелкою земною целью, послушается твоего требования свободы? Понятие о свободе политической есть понятие относительное и отрицательное, и только на нем основывалось бы и для него существовало бы общество. Как и чем удержишь ты эту свободу в таком устройстве, которое не признает другой законности, кроме господства большинства, т.е. перевеса силы? Если же в это относительное и отрицательное понятие о свободе политической мы захотим вложить смысл существенный и положительный и назовем ее уважением к свободе нравственной и к достоинству человека, то такое понятие непосредственно происходит из начал религиозных; и если ты хочешь, чтобы государство признало его, то оно должно признать и производящие его начала за свое законное основание. Признать святость нравственного лица нельзя, не признавая святости *вечных* нравственных истин, которых источник и средоточие есть вера. Потому, только возникая из веры и ей подчиняясь, и ею одушевляясь, может государство развиваться стройно и сильно,



не нарушая свободного и законного развития личностей и так же свободно и живительно согласуясь с духом народа, проникнутого тою же верою.

Здесь оканчиваю я письмо мое, любезный друг, но не ответ, ибо надеюсь продолжать в Калуге. Но письмо это дошло до того пункта, на котором кончилось первое и с которого оно было отодвинуто твоим нападением. Следовательно, эти три письма (два моих и одно твое) составляют одну половину вопроса, т.е. об отношении государства к Церкви вообще. Вторая половина будет рассматривать эти отношения в особенности, т.е. какая система верования соответствует какому устройству государства. Здесь-то и заключается настоящее зерно моей мысли. Потому если напишешь на это письмо ответ, то не сообщай его мне прежде окончания моего письма. Остаюсь и прочее...

*<Октябрь — ноябрь 1853 года>*

# ШКОЛА КАК ПРЕДДВЕРИЕ ЦЕРКВИ

## **Записка о направлении и методах первоначального образования народа в России**

Грамотность и вообще первоначальное обучение народа может быть полезно и вредно, смотря по характеру самого обучения и тем обстоятельствам, в которых находится обучаемый класс.

Полезная сторона образованности очевидна и всеми признана. Обыкновенно думают, что она исправляет и развивает понятия о религии и нравственности, облегчает и расширяет частную деятельность, смягчает нравы, сближает классы, открывает дорогу дарованиям необыкновенным, часто затерянным и зарытым в невежестве, дает возможность к познанию законов, помогает уничтожению злоупотреблений судопроизводства, приготавливает развитие общей государственной

справедливости, расширяет потребности жизни, ускоряет обращение капиталов и пр. и пр.

Но что, если понятия, получаемые народом посредством грамотности, будут неистинные, или вредные? Если вера вместо своего утверждения и развития встретит только запутанность и колебание? Если нравственность классов высших хуже народной и, следовательно, большее сближение с ними ослабит нравы и привычки добрые, вместо того чтобы просветить и просветлить их?

Если, выходя из прежнего круга понятий, простолюдин не находит другого круга сомкнутого, полного и удовлетворительного, но встречает смещение познаний, без опоры для ума, без укрепления для души? Что, если прежнее состояние так называемого невежества было только состоянием безграмотности? Если, может быть, народ уже прежде имел и хранил в изустных и обычных преданиях своих все корни понятий, необходимых для правильного и здорового развития духа? Если его ошибки против нравственности были не столько следствием ложных мнений, сколько следствием человеческой слабости, сознающей, впрочем, свою незаконность, — слабости, которая обыкновенно только увеличивает посредством грамотности? Если большее *познание* законов не увеличит *чувства* законности? Если, основываясь на худшей нравственности, оно произведет одно желание — подыскивать-

ся под буквальность форм и пользоваться познанием закона только для безопаснейшего уклонения от него? Если словесность государства или ее часть, доступная народу, представит ему пищу для ума бесполезную, не представляя необходимой, и выведет его любопытство из сферы близкого и нравственного в сферу чужого, смешанного, ненужного и если не прямо безнравственного, то уничтожающего нравственность своею холодностью к ней, своею беззаботностью о существенном, магнетически сообщающуюся уму людей простодушных, доверчивых, всегда склонных к подражанию, всегда готовых верить первому говорящему, и особенно говорящему книгою, всегда близких к самосомнению, всегда недовольных всяким стеснением, недовольных советами благоразумия, всегда склонных принимать уроки прошедшего за неповторимые и надеяться всего от будущего, которое, по их мнению, есть только отдаленное исполнение их собственных желаний?

Само собою разумеется, что последствия такого порядка вещей могут быть губительны. Видимое смягчение нравов не заменит разврата нравственности, улучшения внешние не заменят упадка внутреннего, наслаждения чувственности — страданий душевных, неизбежных с развратом, с утратою личного достоинства и взаимной доверенности, с холодностью к ближнему, с расчетливостью вместо совести, с своекорыстием,

с обманом, с корыстолюбием, с брожением развязанных страстей, с преследованием невозможной мечты, беспрестанно изменяющей форму и в сущности своей сводящейся всегда на одно чувственное удовольствие.

Как должен поступать в этом случае человек благонамеренный? Чего должен он желать, чему содействовать?

Труден выбор между невежеством и развратом. Впрочем, если бы даже и возможно было частному убеждению решиться на выбор одного из этих двух зол, то, во всяком случае, исполнение его мысли было бы невозможно. Избрав невежество, мы забываем, что оно не может оставаться в одинаковой степени, но непременно влечет за собою собственное свое возрастание и при некотором усилении достигает того же разврата, которого мы хотели избежать.

Кроме того, грамотность и элементы первоначального просвещения уже так распространены в наше время, что совершенно уклониться от их влияния невозможно и, следовательно, противодействовать им значило бы допустить их распространение незаконное, контрабандное, не допуская законного и хотя несколько целительного.

Приверженцы первоначального образования оправдывают зло, им производимое, возможностью будущего искупающего усовершенствования; приверженцы невежества не имеют и этого утешения.

Взгляд на Россию особенно убеждает в истине, что невежество низшего класса не спасает его от разврата. Каково бы ни было наше мнение о прежней образованности нашего народа, предположим ли мы ее в непонятно высоком развитии, как думают некоторые, или даже на той самой степени, на какой она находится теперь, — ибо низшей степени мы предположить не вправе, — но во всяком случае должны мы будем сознаваться, что недвижимость умственная не сохранила народа от упадка нравственного. В доказательство заметим постепенно и явно охлаждающееся чувство к вере, давно уже распространенное неуважение к духовенству, беспрестанно более и более увеличивающуюся страсть к вину, особенно в городах, где более просвещения, — между тем как тому <назад> триста лет вино не только не было *необходимою* потребностью народа, но даже вовсе было неизвестно в России; потом — постыдные болезни разврата, беспрестанно более и более искажающие народ; потом — ослабление семейных устройств, легкость в нарушении клятвы и пр. и пр.

Но может быть, скажут, что причина упадка народной нравственности заключается не прямо в его невежестве, но скорее в разврате высших более или менее прикосновенных с ним классов. Во всяком случае, однако, невежество не было для народа защитой, и нельзя не сознаться, что, сравнив теперешнее его состояние с прошедшим,

сообразив вместе только одни вышеприведенные черты его упадка, страшно за будущее. Ибо со всех сторон грозит ему искажение: физическое, нравственное, религиозное, общежительное и все, что за тем следует, — если возрастание зла не остановится.

Конечно, ложность просвещения высшего класса и ложность отношений этого просвещения к народу были одною из главнейших причин его упадка. Но с другой стороны, надобно согласиться, что способы первоначального образования народа могли бы и могут хотя несколько содействовать к его улучшению. Рассмотрим эти способы.

*Грамотность*, отдельно взятая, отдельно от развития известных положительных истин, отдельно от всякого определенного направления, непонятно почему могла бы быть полезна и желательна. Соединяя понятия народа с ходячею литературою, она особенно сблизит его с произведениями так называемого *легкого* чтения — чтения приятного, бесцельного, по крайней мере бесполезного и потому именно всего более сродного умам необразованным даже и в том случае, когда бы литература государства была богата произведениями другого рода, особенно для народа составленными, примененными к его понятиям и потребностям, соглашенными с его коренными убеждениями. Но словесность текущая, сообщающая низшему классу понятия, господствующие в об-

щем направлении умов, нечувствительно постав-  
ляет его образ мыслей в противоречие с поня-  
тиями веры, из которой до сих пор он почерпал  
всю, так сказать, организацию своих убеждений,  
и этот внутренний разбор, конечно, не может  
быть средством к его улучшению. Чтобы грамот-  
ность, *отдельно взятая*, была полезна для наро-  
да, надобно, чтобы прежде изменился характер  
словесности вообще и господствующий образ  
мыслей высших классов, производящих у нас  
словесность. Но это событие должно зародиться  
в университетах и, так сказать, пробиться сквозь  
всю массу настоящего просвещения, прежде  
чем достигнет до народа.

*Сведения технические*, кроме общего резуль-  
тата, заключающегося в усовершенствовании го-  
сударственных промышленности, имеют еще и  
ту неоспоримую выгоду, что обучаемому классу  
дают возможность к улучшениям хотя физическо-  
го своего благосостояния. Но и здесь одно печаль-  
ное замечание встречается нас, именно то, что поч-  
ти все ремесленники наши подвержены разврату,  
что, чем выгоднее ремесло, тем более разврата,  
чем сильнее и развитее природное дарование,  
тем более оно окружается слабостию.

Из этого наблюдения, кажется, нельзя не вы-  
нести, что даже и техническая образованность  
теряет свою пользу, когда она не соединяется  
с устройением других пружин, очищающих и со-  
храняющих нравственность.



О других науках, обыкновенно преподаваемых в народных школах, как-то: о первых началах *истории, географии, арифметики* — можно сказать почти то же, что о сведениях технических, выключая только, что они имеют менее влияния на улучшение физического благосостояния. Но и они могут быть полезны, или бесполезны, или даже вредны, смотря по нравственному направлению лица, их приобретшего. Населения городских кабаков и не менее развратных мест судейских писцов и приказных большею частию состоят из грамотного и ученого класса простого народа.

Какое же просвещение остается еще для народа? Остается *познание веры*.

С первого взгляда кажется, что изучение догматов веры<sup>1</sup> не имеет ни одного из неудобств других образованностей и, напротив того, может служить исправлением их недостатков. Но при более внимательном рассмотрении нельзя не согласиться, что и это предположение имеет свои ограничения, если мы будем говорить о той методе обучения, которая теперь употребляется в наших первоначальных училищах. Конечно, познание религии само по себе не может быть вредным, но при некоторых обстоятельствах, кажется, оно могло бы быть еще полезнее. Постараюсь развить эту мысль.

Вера не есть только знание. Она есть убеждение, связанное с жизнью, дающее особенный

цвет, особенный склад всем другим мыслям и понятиям и определяющее поступки человека столько же своею непосредственною силою, сколько влиянием своим на посторонние мысли, понятия, желания и чувства, часто не имеющие с нею видимого соприкосновения. Но в отношении своем к *догмату* вера имеет несколько общего с чувством изящного: ни одно философское определение красоты не может сообщить понятия о ней в той полноте и силе, ни даже в той правильности, в какой сообщает его одно воззрение на изящное произведение. Таким образом, и вера передается более примером жизни и воли, чем словом, более словом применения, чем словом объяснения, — и если дело идет о догмате, то, конечно, более простым его изложением, чем ученым доказательством.

В прежние времена, когда, без сомнения, было более веры, изложения догматов было без сравнения менее. Общенародное преподавание их есть нововведение весьма недавнее<sup>2</sup>, которому первый пример подали государства протестантские. Но в протестантских государствах вера, лишенная таинственной стороны своей, вся и вполне заключается в разумном понятии догматов. Там она одна из наук, основанных на развитии чистого разума и ежедневной наблюдательности, там вера действует на убеждение наравне с расчетом вероятностей, а потому не только не противоречит настоящему, логичес-

ки-материальному развитию просвещения, но, напротив, находит в нем свое прямое дополнение и подтверждение. Оттого, может быть, замечаем мы особенное процветание элементарных школ в государствах протестантских, оттого грамотность там не портит, но исправляет нравственность низшего класса, ибо не разрушает в нем чувства религиозного, не имеющего ничего таинственного и превышающего простой обыкновенный разум. У нас, напротив, главная сила веры заключается не в расчетливом избрании выгоднейшего для жизни, но в убеждении, заключающемся *вне* обыкновенного логического процесса. Потому хотя в сущности своей оно не противоречит истинному развитию разума, но из него одного не выводится; когда же является единственно в форме знания или догматики, то теряет лучшую часть своей силы. Может быть, даже (если выбирать крайности) для православного христианина, знакомого только с теми догматами, которые *и вне школ не могут не быть ему известны*, полезнее было бы знать то, что он не знает своей веры, чем думать, что он достаточно изучил ее.

К тому же не надобно забывать, что неверие, по счастью до сих пор распространившееся у нас только в высших классах, произошло не от незнания догматов, но незнание или забвение их было уже следствием неверия. Причины последнего должно искать не в ложных понятиях о догматах,

но в ложном развитии мыслей, *окружающих* веру, а именно в ложном образовании понятий, принадлежащих *философии*, и особенно ее логической части. Вникая в историю европейских убеждений, можно, кажется, доказать очевидно, что ни шутки Вольтера<sup>3</sup>, несмотря на все его остроумие, ни злоупотребления западного духовенства, ни брожения политических и гражданских интересов не могли бы распространить почти всеобщего упадка веры в прошедшем веке, если бы век не бы приготовлен к тому *материальностью своих логических понятий*. Ибо, не признавая ничего в познании, кроме чувственных отражений, мог ли ум человеческий допустить духовность и в понятиях веры? Немецкие философии, уничтожив материальный взгляд на познавательную способность, уничтожили вместе и материальные понятия о предметах духовных в науках. Но в свою очередь они отдалили человека от веры односторонностью своего диалектического развития и своею ложною критикою ума\*, признающего логический разум верховным судиею истины. Другая критика познавательной способности, может быть, может восстановить истинное, здоровое воззрение ума на веру, но до сих пор нельзя не сознаться, что общий склад европейского разума противоречит истинному чувству веры, и потому нельзя не стараться о совокуплении всех возможных средств

---

\* Здесь говорится не о Кантовой критике ума, но о большей части систем немецких философов вообще.

к поддержанию того, что есть существеннейшего для человека и народа. Потому я думаю, что догматическое обучение религии, *делающее из веры только одну из наук*, могло бы с большею пользой заменено быть другим способом передачи религиозных истин.

Наше богослужение включает в себе полное и подробное изложение не только тех догматов, которые преподаются в школах, но даже почти всех вопросов, которые вообще могут тревожить любознательность ума просвещенного. Следовательно, если бы народ наш, ходя в церковь, понимал службу, то ему не нужно бы было учение катехизиса, — напротив, он знал бы несравненно более, чем сколько можно узнать из катехизиса, и каждую истину веры узнавал бы не памятью, но молитвою, просвещая вместе и разум и сердце. Но для этого недостает нашему народу одного: познания *словенского языка*.

По необыкновенно счастливому стечению обстоятельств словенский язык имеет то преимущество над русским, над латинским, над греческим и над всеми возможными языками, имеющими азбуку, что на нем нет *ни одной книги* вредной, ни одной бесполезной, не могущей усилить веру, очистить нравственность народа, укрепить связи его семейных, общественных и государственных отношений. Потому я думаю, что изучение его вместо утонченностей катехизиса и русской словесности могло бы служить одним из сильнейших

противодействий тому, что может быть вредного для народа в науках, взятых *отдельно* от религии.

Если же изучение катехизиса не может быть совершенно отложено, если невозможно также преподавать его сокращенное, оставляя в настоящем виде только для гимназий, а для народных училищ выпуская все философствования, подразделения, диалектические выводы и логические определения, — если это невозможно, говорю я, то, кажется, возможно бы было по крайней мере *не настаивать* в учении на этих утонченностях, обращая главное внимание на немногое существенно нужное.

Изучение русской словесности также безвредно, кажется, может быть отложено до гимназии, ибо по приведенным причинам вряд ли в училищах оно принесет много пользы. По крайней мере, хорошо бы было ограничиться одною грамматикою, и то в самом кратком изложении, единственно в отношении *практическом*. Для этой цели, кажется, лучше других руководств может служить «Российская грамматика», изданная для народных школ по особому повелению Екатерины Второй<sup>4</sup>. К ней могут быть прибавлены самые краткие правила правописания, но не думаю, чтобы полезно было прибавлять к ней метафизику синтаксиса.

Грамотность словенская уже самую особенностью букв могла бы возбудить охоту к чте-

нию книг духовных скорее, чем гражданских, — полезных скорее, чем бесполезных, а между тем она достаточна для преподавания в школах некоторых сведений технических, некоторой части географии, истории, арифметики, геометрии, приспособленной к народным понятиям, и даже некоторых необходимейших и особенно до обучаемого класса касающихся законов.

Само собою разумеется, что с изучением словенского языка должно соединяться изустное толкование молитв, Нового Завета, Псалтыри и возможно краткое объяснение литургии. Ибо не *незнание* веры желательно для народа; напротив, желательно только, чтобы способ узнавания развивал в нем *чувство* вместе с *понятием*. Школа должна быть не заменю, но необходимым *преддверием Церкви*.

Таким образом, и другие науки, опираясь на чувстве веры, могли бы оставлять след более полезный. Но самая метода их преподавания должна также соображаться с главною целию обучения.

Двумя силами действует наука на человека: *суммою* заключающихся в ней понятий и *способом* их сообщения. Способ приобретения сведений развивает некоторые отдельные способности и сообщает некоторые привычки, то укрепляя память, то возбуждая сообразительность, то остроумие, то особенно смысл математический или механический и пр. и пр.

Потому при составлении учебных книг и при самом преподавании наук должно обращать внимание не столько на *передаваемые сведения*, сколько на *влияние самого способа преподавания*.

Обыкновенно думают, что единственное орудие для приобретения всякого рода сведений есть грамотность, и потому стараются особенно возбудить в учениках охоту к *чтению вообще*. Соображая с вышесказанным, я думаю противное. В первоначальных училищах, кажется, полезнее было бы возможно большее сообщение сведений о предметах нужных при возможно меньшем чтении. Ибо народ, переходящий прямо от школ к деятельности, в развитой охоте к *чтению вообще* найдет не средство к образованию, но только средство к подчинению своих понятий самой низкой частию литературы. В *гимназиях* отношение противное: там охота к *чтению вообще* может быть даже полезнее самых *сведений*, ибо более развивает ум и лучше prepares его к занятиям *университета*, где опять любовь к *неограниченному чтению* должна быть ограничена любовью к изучению *одного предмета*.

Сказанное, кажется, могло бы следующим образом применено быть к методам преподавания в училищах.

*История* состоит из двух частей: из хронологии и повествования. Первая требует памяти, так сказать, механической; вторая — тоже памяти, но оживленной воображением, соображени-



ем и до некоторой степени сочувствием. Потому хронология, кажется, могла бы удобно изучаться по методу Язвинского<sup>5</sup>, если только учитель *ограничится самыми важнейшими событиями*, но повествование этих важнейших событий должно происходить изустно, *с подробностью, доведенною до занимательности анекдотической*, — относясь, разумеется, преимущественно к истории священной и русской.

Для такого преподавания хорошо бы иметь особые книги, где бы искусно выбрано было необходимое и где бы различными шрифтами отменно было назначенное для ученика от назначенного для учителя. Но за недостатком таких книг могут служить и настоящие, где на полях может быть замечено то, что должно *изучаться*, то, что должно *рассказываться*, и то, что должно быть *выпущено*.

Я думаю, для этого особенно полезно бы было издать для народных училищ *историю в картинах*, где бы каждое значительное событие, каждый особенный период времени имел свое изображение, где бы *каждый век* имел *свою краску*, как государства на географических картах, и где под каждым изображением нарисованы бы были *современные ему изобретения* в науках, искусствах, общежитии, ремеслах и т.п. Пример последнего можно найти в некоторых французских изданиях. Таким образом, цепь событий и история просвещения, взаимно связываясь, взаимно бы

друг друга объясняли, а *одинаковость красок в одновременных событиях* могли бы, кажется, с успехом заменить даже для хронологии методу Язвинского, которая, без сомнения, имеет много полезного как средство, помогающее памяти, но зато имеет и вредную для развития ума сторону: бессмысленность самого процесса запоминания.

Обыкновенные методы преподавания *географии* имеют также свои неудобства. Они затрудняют память, передают большею частью одни названия без достаточного соединения с ними понятий, сообщают менее воззрений, чем слов, которым самое их множество не позволяет довольно укрепиться в памяти, и потому чрез короткое время они или совершенно забываются, или смешиваются в уме и большею частью остаются бесплодными. Пособить этим неудобствам, кажется, могла бы другая метода, превращающая книжное учение в рисование. Я предполагаю *черный глобус и несколько черных досок, по которым проведены белые линии в виде градусов*, пересекающие глобус и доски на квадраты. На этих досках могли бы ученики мелом списывать с карт границы государств, руководствуясь положением градусов, проводить реки, каналы и, где нужно, целые системы водных сообщений, в отношении к ним обозначить места городов и таким образом невольно связывать с названиями мест мысль о их положении, о климате, о взаимной отдаленности, о сред-

твах сообщения и пр. и пр. Занятие это было бы и приятнее для ученика, и быстрее для учения, и прочнее для памяти, и легче для учителя, и полезнее для дальнейшего гимназического приобретения сведений, основываясь не на звуке слов, но на пластическом воззрении на землю.

Выигранное таким образом время можно бы употребить еще на другие предметы, ибо ученики в школе остаются иногда по четыре года и более. Так, если бы могла быть составлена для них особая книга из Свода законов<sup>6</sup>, то, я думаю, не бесполезно было бы им (не изучая нисколько судопроизводства, чтобы не получить охоты к тяжбам) узнать только исключительно *свои права и обязанности*.

Еще другой предмет, кажется, был бы не менее полезен, а именно преподавание некоторых *общих начал политической экономии*. Для этого также нужно особое сочинение, которое, впрочем, должно быть составлено с необыкновенной осторожностью. Ибо здесь каждая мысль парадоксальная или даже сомнительная может иметь видимо вредное влияние. Кроме того, сочинение должно быть написано кратко, понятно для ребенка, рассказывая, но не доказывая, предлагая примеры для каждой мысли, не касаясь излишних утонченностей и не касаясь экономии правительственной. Таким образом, все сочинение, заключааясь в небольшом числе страниц, могло бы изложить общие начала ценности, законы изменения

цен, разделения работ, силы капиталов, сущность и важность кредита и пр. и пр., и всегда постоянно имея в виду ту истину, которая служит основанием всех практических применений политической экономии, т.е. главная пружина *богатства* есть *кредит*, а главная пружина *кредита* есть *нравственность* и что источник всего есть *труд*.

Результаты сказанного сводятся к тому,

— что *направление* народного образования должно стремиться к развитию *чувства веры и нравственности* преимущественно перед *знанием*;

— что лучшее средство к сей цели есть *изучение словенского языка*, дающее возможность *церковному богослужению* действовать прямо на развитие и укрепление *народных понятий*;

— что *методы* преподавания в школах должны сообразоваться с самою *целию* первоначального обучения;

— что вследствие этого *изменения метод* должны клониться к *быстрейшему сообщению возможно больших сведений о предметах нужных при возможно меньшей книжности* и к соединению истин *практических с нравственными*.

Впрочем, вопрос о пользе предлагаемых изменений, отдельно рассматриваемых, не совпадает еще с вопросом о возможности их введения; и если введение их возможно, то в какой мере и в какой постепенности, и не противоречит ли другим важнейшим отношениям? Только общий

ход государственной машины может определить потребное движение отдельных колес.

Изложив мои мысли о первоначальном обучении народа, я с полною доверенностью представляю их Вашему сиятельству<sup>7</sup> как откровенную исповедь моих убеждений об этом предмете. Там, где они противоречили общепринятым понятиям, я не столько заботился о полном выражении моих мыслей, сколько особенно о выражении этого противоречия; оттого, может быть, мнение мое не везде является в настоящем свете, как портрет, выражающий одни отличительные черты, является карикатурою, но я считал обязанностью более всего обозначить отличительность моего воззрения, чтобы Вы могли яснее судить о нем и легче определить мне *те границы, которых я не должен переступить в применении*. Ибо, я думаю, что как бы ни было сильно убеждение частного человека и как бы ни было малозначительно место, вверенное ему от правительства, но пользоваться им, чтобы действовать несогласно с видами своего высокого доверителя, было бы нечестно.

Впрочем, полагаюсь на проницательность Вашего сиятельства в деле просвещения и на снисходительность Вашу в деле суда.

<1839 год>

## **О нужде преподавания церковнославянского языка в уездных училищах**

Средства, которые употребляются для устройства и содержания уездных училищ, значительны, если счесть все то, чего сто́ит единовременное устройство училищ, вместе с ежегодными суммами, отпускаемыми на их содержание, на жалование чиновникам и пр. Но, однако же, самые точные вычисления сих средств цифрами всегда останутся несравненно ниже самой действительности. Ибо, не говоря уже о других пружинах, одни служебные права и преимущества, присвоенные преподавателям, так велики, что без них едва ли и двойное или даже тройное жалование могло бы доставить училищу тех же людей для той же цели. Сверх того, права, присвоенные ученикам, окончившим курс учения, все высшее устройство постоянного надзора за правильным преподаванием, заботы о составлении лучших учебников и пр. — одним словом, все эти, так сказать, невесомые силы гораздо более всех денежных средств должны увеличивать значение уездных училищ и содействовать к распространению просвещения посреди народонаселения городов наших.

Однако же эти щедрые средства, употребляемые правительством для безмездного распро-

странения образованности, к сожалению, не везде приносят те плоды, каких бы от них следовало ожидать, особенно же в городах, где нравы старины еще не уничтожились. Ибо там по большей части на 10 000 человек жителей едва 50 мальчиков посещают уездное училище, и то почти исключительно один нижний класс, так что оканчивают курс в 3-м классе обыкновенно только два или три ученика из всего училища, и, следовательно, можно сказать, что собственно для этих двух или трех мальчиков были употреблены и денежные суммы, и служебные права учителей, и права учеников, и заботы о составлении лучших руководств и т.п. А между тем если мы обратим внимание на дальнейшую судьбу этих двух или трех мальчиков, для образования которых принесено столько жертв и принято столько трудов, то увидим, что обыкновенно они поступают на службу к какому-нибудь откупщику<sup>1</sup> или определяются приказными в какой-нибудь суд и там разделяют образ жизни, судьбу и нравы своих товарищей, но в торговых занятиях почти решительно никогда не остаются.

Впрочем, из того обстоятельства, что городское население наше мало учится в уездном училище, еще несправедливо было бы заключить, что наше торговое сословие или, вообще, чтобы русский человек, сохранивший еще старинные православные нравы и обычаи, питал какое-нибудь враждебное чувство против умственной

образованности вообще. Напротив, тысячи примеров с очевидностью доказывают, что русский человек не только весьма уважает образованность там, где видит от нее несомненную пользу, но часто даже и там, где один наружный блеск ее ослепляет взоры его.

Вообще же он боится этой обманчивой стороны образованности, и покуда держится старины, то ищет только такого просвещения, о котором бы мог быть уверен, что оно действительно основывалось на его коренных убеждениях веры и вековых обычаях нравственности, и которое в своем развитии не ослабляет, но еще более укрепляет эти религиозные и нравственные убеждения и обычаи. Правда, часто бывает, что, в то время как уездное училище, с своими светлыми комнатами и лаковыми полами, с своими образованными чиновниками-преподавателями, с своим безмездным ученьем, с своими улучшенными методами, стоит почти пустое посреди города, русский купец мимо этого блестящего училища, которое предлагает образованность даром, ведет своего сына к полуграмотному дьячку<sup>2</sup>, который учит его за деньги и к тому же обыкновенно по самой тяжелой методе. Однако же это происходит не оттого, чтобы отец боялся образованности для сына, но только потому, что он желает ему такой образованности, которая не только была бы проникнута духом его убеждений, но и в самой



форме своей носила бы свидетельство своего духа.

Конечно, сравнивая ученье самого грамотного дьячка с ученьем самого даже худо устроенного училища, для самого близорукого отца семейства перевес всех достоинств будет бесспорно на стороне училища, как в отношении к ученью, так и в отношении к надзору за детьми. Одно только, по-видимому, самое неважное, обстоятельство будет составлять исключение и для отцовского сердца без всякого колебания решит выбор между училищем и дьячком — в пользу дьячка: это обстоятельство заключается в том, что в училище, при всех познаниях в науках (небезвыгодных для жизни), при всем катехизическом изучении Закона Божьего (в объеме, довольно редком для простолюдинов), мальчик не получит ни привычки, ни, следовательно, охоты к чтению книг церковных; между тем как от дьячка он хотя не вынесет никаких знаний, но вынесет именно эту привычку к чтению церковных книг, а вместе с нею и любовь к церковному богослужению. Поэтому один мальчик, выйдя из училища, хотя знает много, но обыкновенно скоро забывает все, чему учился; если же займется чтением, то единственно чтением переводных романов; особенно же скоро изглаживается из его памяти именно то, что всего важнее: его познания о Законе Божьем, не поддержанные ни чтением Божественных книг, ни привычкою вразумляться в богослуже-

ние церковное. Между тем как другой мальчик, не получив в своем ученье собственно знаний, получил, однако же, средство и потребность к живому приобретению именно тех познаний, которые всего важнее для человека и которые он приобретает ежедневно более и более, вникая в высокий смысл церковного богослужения. Для одного — дверь просвещения затворилась вместе с дверью его училища. Для другого, напротив, только при окончании его ученья раскрылась дверь в высшее училище — Церковь.

Такое различие между двумя плодами двух способов ученья особенно резко и, скажу даже, особенно страшно обнаруживается там, где городское население смешано из православных и раскольников. В таких городах чем более православные приобретают образованности светской, тем, по несчастию, слабее становятся они в образованности церковной и тем более преимуществ получают над ними раскольники во всех столкновениях мысленных и нравственных. Потому в таком нравственном порядке или, правильнее, в таком нравственном беспорядке вещей православный христианин или делается совершенно равнодушным к вопросам веры, поставляет выгоду и личную страсть единственною пружиною своих действий, несколько раз в день готов дать присягу в правде и во лжи без малейшего зазора совести, или уклоняется в раскол — явно или тайно. Конечно, не те уклоняются в раскол, которые

учились в училищах. Но так как они, быв самые образованные из православных жителей, не приносят никакой подпоры православным убеждениям своих сограждан, то напор раскольнических толкований уже действует свободнее и беспрепятственнее.

Из этого не следует, однако же, чтобы образование в науках было противно образованию церковному. Да сохранил нас Бог от такого заблуждения! Истина истине противиться не может. Но в способе преподавания истин научных может быть какой-нибудь недостаток, который препятствует действию образованности религиозной.

Не из догматического ученья, не из умственных соображений, как у народов протестантских, — у нас религиозная образованность может происходить только из образованности церковной. Потому привычка к чтению церковных книг и разумение церковного богослужения есть единственное средство к приобретению этой образованности. Знание катехизиса есть, конечно, драгоценный венец всех понятий, почерпаемых христианином из внимания к церковным молитвам и из чтения Священного Писания, но в отдельности от чтения Священного Писания и от слушания церковного богослужения школьное знание катехизиса — по крайней мере бесполезно. Все познания человеческие, в совокупности своей, составляют один общий организм, одно, так

сказать, тело ума человеческого. Господственна́я часть этого тела, голова этого организма, заключается, без сомнения, в религиозных и нравственных убеждениях. На них-то венец кладет система катехизиса. Но катехизис без Церкви — как венец без головы и как система без содержания. Ибо вся сущность религиозного знания заключается не в догматике, не в символе, а в живом сочувствии с духовною жизнью Церкви.

Потому, чтобы уездные училища вполне достигали своей цели, полезно бы было, кажется, особенно в некоторых местностях, чтобы в устройство их вошло более церковного элемента, и именно столько, сколько нужно для того, чтобы ученики могли без труда читать церковные книги и понимали бы хотя несколько конструкцию славянской речи.

Это повидимому незначительное, в исполнении весьма легкое, по форме едва заметное, но в сущности весьма важное дополнение в устройстве уездных училищ, может быть, было бы в некоторых местностях и излишнее, но в других, напротив, оно, так сказать, просится, требуется всем характером отношений городского народонаселения к училищу. И между тем оно может быть произведено без всяких переобразований и изменений, но только тем способом, чтобы должность учителя русского языка позволить занимать не светским учителям, но священникам, и именно в тех городах, где это окажется нужным

и возможным, возложив притом на священников сих обязанность занимать детей, кроме русской грамматики, еще и чтением церковнославянских книг, с объяснением особенно непонятных слов и трудных оборотов.

Но так как места сии священников-учителей русского языка не должны превышать правами места священников-законоучителей, но, напротив, должны быть уравнены с ними во всем, то и жалованье должны они получать одинаковое — потому тот излишек жалованья, который останется от суммы, назначенной учителю русской грамматики, должен бы был, кажется, употребляться на приобретение некоторых церковнославянских книг, необходимых для чтения учеников.

Между тем, кроме главной вышеизложенной причины, такое изменение в назначении русского учителя могло бы иметь иногда еще и другую (весьма важную) выгоду, именно ту, что при затруднении в избрании достойного учителя, кроме обыкновенных кандидатов, право выбора распространилось бы еще на всех священников города.

*<1854 год>*

## РОССИЯ И ЗАПАД

### О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России

Письмо к графу Е. Е. Комаровскому

В последнее свидание наше мы много беседовали с Вами о характере просвещения европейского и об его отличиях от характера того просвещения России, которое принадлежало ей в древние времена и которого следы до сих пор еще не только замечаются в нравах, обычаях и образе мыслей простого народа, но проникают, так сказать, всю душу, весь склад ума, весь, если можно так выразиться, внутренний состав русского человека, не переработанного еще западным воспитанием. Вы требовали от меня, чтобы я изложил

мои мысли об этом предмете на бумаге. Но тогда я не мог исполнить Вашего желания. Теперь же, когда я должен писать о том же предмете статью для «Московского сборника»<sup>1</sup>, я прошу позволения дать этой статье форму письма к Вам: мысль, что я разговариваю с Вами, согреет и оживит мои кабинетные размышления.

Конечно, мало вопросов, которые в настоящее время были бы важнее этого вопроса, — об отношении русского просвещения к западному. От того, как он разрешается в умах наших, зависит не только господствующее направление нашей литературы, но, может быть, и направление всей нашей умственной деятельности, и смысл нашей частной жизни, и характер общежительных отношений. Однако же еще не очень давно то время, когда этот вопрос был почти невозможен или, что все равно, разрешался так легко, что не стоило труда его предлагать. Общее мнение<sup>2</sup> было таково, что различие между просвещением Европы и России существует только в степени, а не в характере и еще менее в духе или основных началах образованности. У нас, говорили тогда, было прежде только варварство — образованность наша начинается с той минуты, как мы начали подражать Европе, бесконечно опередившей нас в умственном развитии. Там науки процветали, когда у нас их еще не было, там они созрели, когда у нас только начинают распускаться. Оттого там учителя, мы ученики; впрочем — прибавляли обык-

новенно с самодовольством, — ученики довольно смышленные, которые так быстро перенимают, что скоро, вероятно, обгонят своих учителей.

«Кто бы мог подумать, братцы, — говорил Петр в 1714 году в Риге, осушая стакан на новоспущенном корабле, — кто бы мог думать тому 30 лет, что вы, русские, будете со мною здесь, на Балтийском море, строить корабли и пировать в немецких платьях?». «Историки, — прибавил он, — полагают древнее седалище наук в Греции, оттуда перешли они в Италию и распространились по всем землям Европы. Но невежество\* наших предков помешало им проникнуть далее Польши, хотя и поляки находились прежде в таком же мраке, в каком сперва были и все немцы и в каком мы живем до сих пор, и только благодаря бесконечным усилиям своих правителей могли они наконец открыть глаза и усвоить себе европейское знание, искусства и образ жизни. Это движение наук на земле сравниваю я с обращением крови в человеке; и мне сдается, что они опять когда-нибудь покинут свое местопребывание в Англии, Франции и Германии и перейдут к нам на несколько столетий, чтобы потом снова возвратиться на свою родину, в Грецию»<sup>3</sup>.

Эти слова объясняют увлечение, с которым действовал Петр, и во многом оправдывают его крайности. Любовь к просвещению была его страстью. В нем одном видел он спасение для Рос-

---

\* Петр употребил слово *Die Unart* <нем. — *Сост.*>.



сии, а источник его видел в одной Европе. Но его убеждение пережило его целым столетием в образованном или, правильнее, в переобразованном им классе его народа; и тому 30 лет едва ли можно было встретить мыслящего человека, который бы постигал возможность другого просвещения, кроме заимствованного от Западной Европы.

Между тем с тех пор в просвещении западноевропейском и в просвещении европейско-русском произошла перемена.

Европейское просвещение во второй половине XIX века достигло той полноты развития, где его особенное значение выразилось с очевидною ясностью для умов, хотя несколько наблюдательных. Но результат этой полноты развития, этой ясности итогов был почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды. Не потому западное просвещение оказалось неудовлетворительным, чтобы науки на Западе утратили свою жизненность, напротив, они процветали, повидимому, еще более, чем когда-нибудь; не потому, чтобы та или другая форма внешней жизни тяготела над отношениями людей или препятствовала развитию их господствующего направления, напротив, борьба с внешним препятствием могла бы только укрепить пристрастие к любимому направлению, и никогда, кажется, внешняя жизнь не устраивалась послушнее и согласнее с их умственными требованиями. Но чувство недовольства и безотрадной пустоты легло на сердце лю-

дей, которых мысль не ограничивалась тесным кругом минутных интересов, именно потому, что самое торжество ума европейского обнаружило односторонность его коренных стремлений: потому что при всем богатстве, при всей, можно сказать, громадности частных открытий и успехов в науках общий вывод из всей совокупности знания представил только отрицательное значение для внутреннего сознания человека; потому что при всем блеске, при всех удобствах наружных усовершенствований жизни самая жизнь лишена была своего существенного смысла, ибо, не проникнутая никаким общим, сильным убеждением, она не могла быть ни украшена высокою надеждою, ни согрета глубоким сочувствием. Многовековой холодный анализ разрушил все те основы, на которых стояло европейское просвещение от самого начала своего развития, так что собственные его коренные начала, из которых оно выросло, сделались для него посторонними, чужими, противоречащими его последним результатам, между тем как прямою собственностью его оказался этот самый разрушивший его корни анализ, этот самодвижущийся нож разума, этот отвлеченный силлогизм, не признающий ничего, кроме себя и личного опыта, этот самовластвующий рассудок — или как вернее назвать эту логическую деятельность, отрешенную от всех других познавательных сил человека, кроме самых грубых, самых первых чувственных данных,

и на них одних созидающую свои воздушные диалектические построения?

Впрочем, надобно вспомнить, что чувство недовольства и безнадежности не вдруг обнаружилось в западном человеке при первом явном торжестве его разрушительной рассудочности. Опрокинув свои вековые убеждения, он тем более надеялся на всемогущество своего отвлеченного разума, чем огромное, чем крепче, чем объемлющее были эти убеждения, им разрушенные. В первую минуту успеха его радость не только не была смешана с сожалением, но, напротив, упоение его самонадеянности доходило до какой-то поэтической восторженности. Он верил, что собственным отвлеченным умом может сейчас же создать себе новую разумную жизнь и устроить Небесное блаженство на переобразованной им земле.

Страшные, кровавые опыты не пугали его; огромные неудачи не охлаждали его надежды; частные страдания налагали только венец мученичества на его ослепленную голову; может быть, целая вечность неудачных попыток могла бы только утомить, но не могла бы разочаровать его самоуверенности, если бы тот же самый отвлеченный разум, на который он надеялся, силою собственного развития не дошел до сознания своей ограниченной односторонности.

Этот последний результат европейской образованности, правда еще далеко не сделавшийся всеобщим, но, очевидно, начинающий уже

господствовать в передовых мыслителях Запада, принадлежит новейшей и, вероятно, уже окончательной эпохе отвлеченно-философского мышления. Но мнения философские недолго остаются достоянием ученых кафедр. Что нынче вывод кабинетного мышления, то завтра будет убеждением масс, ибо для человека, оторванного от всех других верований, кроме веры в рациональную науку, и не признающего другого источника истины, кроме выводов собственного разума, судьба философии делается судьбою всей умственной жизни. В ней не только сходятся все науки и все житейские отношения и связываются в один узел общего сознания, но из этого узла, из этого общего сознания снова исходят правительственные нити во все науки и во все житейские отношения, дают им смысл и связь и образуют их по своему направлению. Оттого нередко видели мы, как в каком-нибудь уголке Европы созревает едва замеченная мысль в голове какого-нибудь труженика науки, которого и лицо едва заметно толпе, его окружающей, и через двадцать лет эта незаметная мысль этого незаметного лица управляет умами и волею этой же самой толпы, являясь перед ней в каком-нибудь ярком историческом событии. Не потому, чтобы в самом деле какой-нибудь кабинетный мыслитель из своего дымного угла мог по своему произволу управлять историей, но потому, что история, проходя через его систему, развивается до своего самосознания. Он

только замечает и сводит в один общий итог совокупность господствующих результатов, и всякий произвол в движении его мысли отнимает у нее всю силу над действительностью, ибо только та система делается господствующею, которая сама есть необходимый вывод из господствующих до нее убеждений. Так в организме народов, основывающих свои убеждения единственно на своих личных разумениях, голова философа является как необходимый естественный орган, через который проходит все кругообращение жизненных сил, от внешних событий возвышаясь до внутреннего сознания и от внутреннего сознания снова возвращаясь в сферу очевидной исторической деятельности. Посему можно сказать, что не мыслители западные убедились в односторонности логического разума, но сам логический разум Европы, достигнув высшей степени своего развития, дошел до сознания своей ограниченности и, уяснив себе законы собственной деятельности, убедился, что весь объем его самодвижной силы не простирается далее отрицательной стороны человеческого знания; что его умозрительное сцепливание выводных понятий требует оснований, почерпнутых из других источников познания; что высшие истины ума, его живые зрения, его существенные убеждения — все лежат вне отвлеченного круга его диалектического процесса и хотя не противоречат его законам, однако же и не выводятся из них и даже не достигаются его

деятельностию, когда она оторвана от своей истинной совокупности с общою деятельностью других сил человеческого духа.

Так западный человек, исключительным развитием своего отвлеченного разума утратив веру во все убеждения, не из одного отвлеченного разума исходящие, вследствие развития этого разума потерял и последнюю веру свою в его всемогущество. Таким образом был он принужден или довольствоваться состоянием полускотского равнодушия ко всему, что выше чувственных интересов и торговых расчетов (так сделали многие, но многие не могли, ибо еще сохранившимися остатками прежней жизни Европы были развиты иначе), или должен был опять возвратиться к тем отвергнутым убеждениям, которые одушевляли Запад прежде конечного развития отвлеченного разума, — так сделали некоторые; но другие не могли потому, что убеждения эти, как они образовались в историческом развитии Западной Европы, были уже проникнуты разлагающим действием отвлеченного разума и потому из первобытной сферы своей, из самостоятельной полноты и независимости, перешли на степень разумной системы и оттого являлись сознанию человека западного как односторонность разума, вместо того чтобы быть его высшим, живительным началом.

Что же оставалось делать для мыслящей Европы? Возвратиться еще далее назад, к той первоначальной чистоте этих основных убеждений,

в какой они находились прежде влияния на них западноевропейской рассудочности? Возвратиться к этим началам, как они были прежде самого начала западного развития? Это было бы делом почти невозможным для умов, окруженных и проникнутых всеми обольщениями и предрассудками западной образованности. Вот, может быть, почему большая часть мыслителей европейских, не в силах будучи вынести ни жизни тесно эгоистической, ограниченной чувственными целями и личными соображениями, ни жизни односторонне умственной, прямо противоречащей полноте их умственного сознания, — чтобы не оставаться совсем без убеждений и не предаться убеждениям заведомо неистинным, обратились к тому избегу, что каждый начал в своей голове изобретать для всего мира новые общие начала жизни и истины, отыскивая их в личной игре своих мечтательных соображений, мешая новое с старым, невозможное с возможным, отдаваясь безусловно самым неограниченным надеждам, и каждый противореча другому, и каждый требуя общего признания других. Все сделались Колумбами, все пустились открывать новые Америки внутри своего ума, отыскивать другое полушарие земли по безграничному морю невозможных надежд, личных предположений и строго силлогистических выводов.

Такое состояние умов в Европе имело на Россию действие противное тому, какое оно

впоследствии произвело на Запад. Только немногие, может быть, и то разве на минуту, могли увлечься наружным блеском этих безрассудных систем, обмануться искусственным благообразием их гнилой красоты, но большая часть людей, следивших за явлениями западной мысли, убедившись в неудовлетворительности европейской образованности, обратили внимание свое на те особенные начала просвещения, не оцененные европейским умом, которыми прежде жила Россия и которые теперь еще замечаются в ней помимо европейского влияния.

Тогда начались живые исторические разыскания, сличения, издания. Особенно благодетельны были в этом случае действия нашего правительства, открывшего в глуши монастырей, в пыли забытых архивов и издавшего в свет столько драгоценных памятников старины<sup>4</sup>. Тогда русские ученые, может быть в первый раз после полутора столетий, обратили беспристрастный, испытующий взор внутрь себя и своего Отечества и, изучая в нем новые для них элементы умственной жизни, поражены были странным явлением: они с изумлением увидели, что почти во всем, что касается до России, ее истории, ее народа, ее веры, ее коренных основ просвещения и явных, еще теплых следов этого просвещения на прежней русской жизни, на характере и уме народа, — почти во всем, говорю я, они были до сих пор обмануты; не потому, чтобы кто-нибудь с намерением



хотел обмануть их, но потому, что безусловное пристрастие к западной образованности и безотчетное предубеждение против русского варварства заслоняли от них разумение России. Может быть, и они сами прежде, под влиянием тех же предрассудков, содействовали к распространению того же ослепления. Но обаяние было так велико, что скрывало от них самые явные предметы, стоявшие, так сказать, пред их глазами; зато и пробуждение совершается так быстро, что удивляет своею неожиданностию.

Ежедневно видим мы людей, разделявших западное направление, и нередко между ними людей, принадлежащих к числу самых просвещенных умов и самых твердых характеров, которые совершенно переменяют свой образ мыслей единственно оттого, что беспристрастно и глубоко обращают свое внимание внутрь себя и своего Отечества, изучая в нем те основные начала, из которых сложилась особенность русского быта, в себе открывая те существенные стороны духа, которые не находили себе ни места, ни пищи в западном развитии ума.

Впрочем, понять и выразить эти основные начала, из которых сложилась особенность русского быта, не так легко, как, может быть, думают некоторые. Ибо коренные начала просвещения России не раскрылись в ее жизни до той очевидности, до какой развились начала западного просвещения в его истории. Чтобы их найти, надобно

искать; они не бросаются сами в глаза, как бросается образованность европейская. Европа высказалась вполне. В девятнадцатом веке она, можно сказать, dokonчила круг своего развития, начавшийся в девятом. Россия хотя в первые века своей исторической жизни была образована не менее Запада, однако же вследствие посторонних и, по-видимому, случайных препятствий была постоянно останавливаема на пути своего просвещения, так что для настоящего времени могла она сберечь не полное и досказанное его выражение, но только одни, так сказать, намеки на его истинный смысл, одни его первые начала и их первые следы на уме и жизни русского человека.

В чем же заключаются эти начала просвещения русского? Что представляют они особенного от тех начал, из которых развилось просвещение западное? И возможно ли их дальнейшее развитие? И если возможно, то что обещают они для умственной жизни России? Что могут принести для умственной жизни Европы? Ибо, после совершившегося сопроникновения России и Европы, уже невозможно предполагать ни развития умственной жизни в России без отношения к Европе, ни развития умственной жизни в Европе без отношения к России.

Начала просвещения русского совершенно отличны от тех элементов, из которых составилось просвещение народов европейских. Конечно, каждый из народов Европы имеет в характере сво-

ей образованности нечто особое, но эти частные, племенные и государственные или исторические особенности не мешают им всем составлять вместе то духовное единство, куда каждая особая часть входит как живой член в одно личное тело. Оттого, посреди всех исторических случайностей, они развивались всегда в тесном и сочувственном соотношении.

Россия, отделившись духом от Европы, жила и жизнью отдельно от нее. Англичанин, француз, итальянец, немец никогда не переставал быть европейцем, всегда сохраняя притом свою национальную особенность. Русскому человеку, напротив того, надобно было почти уничтожить свою народную личность, чтобы сродниться с образованностью западною, ибо и наружный вид, и внутренний склад ума, взаимно друг друга объясняющие и поддерживающие, были в нем следствием совсем другой жизни, истекающей совсем из других источников.

Кроме разностей племенных, еще три исторические особенности дали отличительный характер всему развитию просвещения на Западе: особая форма, через которую проникало в него христианство, особый вид, в котором перешла к нему образованность древнеклассического мира, и, наконец, особые элементы, из которых сложилась в нем государственность.

Христианство было душою умственной жизни народов на Западе, так же как и в России.

Но в Западную Европу проникало оно единственно через церковь Римскую.

Конечно, каждый патриархат, каждое племя, каждая страна в христианском мире не переставали сохранять свою личную особенность, участвуя притом в общем единстве всей Церкви. Каждый народ, вследствие местных, племенных или исторических случайностей развивший в себе преимущественно одну какую-нибудь сторону умственной деятельности, естественно должен был и в духовной жизни своей, и в писаниях своих богословов удерживать тот же свой особенный характер, свою, так сказать, природную физиономию, только просветленную Высшим сознанием. Так, богословские писатели сирийских стран<sup>5</sup> обращали, кажется, преимущественное внимание на внутреннюю, созерцательную жизнь человека, отрешенного от мира. Римские богословы<sup>6</sup> занимались особенно стороною практической деятельности и логической связи понятий. Духовные писатели просвещенной Византии<sup>7</sup> более других, кажется, имели в виду отношение христианства к частным наукам, вокруг него процветавшим и сперва враждовавшим с ним, а потом покорившимся ему. Богословы александрийские<sup>8</sup>, находясь в двоякой борьбе — с язычеством и иудейством, — окруженные философскими, теософскими и гностическими школами, по преимуществу обращали внимание на умозрительную сторону христианского учения. Различные пути

вели к одной общей цели, покуда стремящиеся по ним не уклонялись от общей цели. Везде бывали частные ереси, которые всегда имели близкое отношение к господствующему направлению народов, где они возникали, но они уничтожались единомыслием Церкви Вселенской, соединявшей все частные Церкви в одно святое согласие. Бывали времена, когда опасность уклонения угрожала и целым патриархатам, когда учение, несогласное с учением Вселенской Церкви, согласовалось, однако же, с господствующим направлением и умственной особенностью народов, частную Церковь составлявших, но в эти времена испытания, когда для частной Церкви предстоял решительный выбор: или отторгнуться от Церкви Вселенской, или пожертвовать своим частным мнением, Господь спасал Свои Церкви единодушием всего православного мира. Особенность каждой частной Церкви тогда только могла бы увлечь ее в раскол, когда бы она отделилась от Предания и общения с другими Церквями, но, оставаясь верною общему Преданию и общему согласию любви, каждая частная Церковь особым характером своей духовной деятельности только увеличивала общее богатство и полноту духовной жизни всего христианства. Так и Римская церковь имела свою, так сказать, законную особенность, прежде чем отделилась от Церкви Вселенской, но, отделившись от нее, она естественно должна была эту частную свою особенность обратить в исключительную

форму, через которую одну христианское учение могло проникать в умы народов, ей подчиненных.

Образованность древнего дохристианского мира — второй элемент, из которого развилось просвещение Европы, — была известна Западу до половины XV века почти исключительно в том особенном виде, какой она приняла в жизни древнего языческого Рима, но другая сторона ее, образованность греческая и азиатская, в чистом виде своем почти не проникала в Европу до самого почти покорения Константинополя<sup>9</sup>. Между тем Рим, как известно, далеко не был представителем всего языческого просвещения: ему принадлежало только господство материальное над миром, между тем как умственное господство над ним принадлежало и языку, и образованности греческой. Потому всю опытность человеческого ума, все достояние его, которое он добыл себе в продолжение шеститысячелетних<sup>10</sup> усилий, принимать единственно в той форме, какую оно получило в образованности римской, — значило принимать его в виде совершенно одностороннем и неминуемо подвергаться опасности — сообщить эту односторонность и характеру собственной своей образованности. Так действительно и совершилось с Европою. Когда же в XV веке греческие изгнанники перешли на Запад с своими драгоценными рукописями, то было уже поздно. Образованность Европы, правда, оживилась, но смысл ее остал-

ся тот же: склад ума и жизни был уже заложен. Греческая наука расширила круг знания и вкуса, разбудила мысли, дала умам полет и движение, но господствующего направления духа уже изменить не могла.

Наконец, третий элемент просвещения, образованность общественная, представляет ту особенность на Западе, что почти ни в одном из народов Европы государственность не произошла из спокойного развития национальной жизни и национального самосознания, где господствующие, религиозные и общественные понятия людей, воплощаясь в бытовых отношениях, естественно вырастают и крепнут и связываются в одно общее единомыслие, правильно отражающееся в стройной цельности общественного организма. Напротив, общественный быт Европы, по какой-то странной исторической случайности, почти везде возник насильственно, из борьбы на смерть двух враждебных племен: из угнетения завоевателей, из противодействия завоеванных и, наконец, из тех случайных условий, которыми наружно кончались споры враждующих несоразмерных сил<sup>11</sup>.

Эти три элемента Запада: Римская церковь, древнеримская образованность и возникшая из насильий завоевания государственность — были совершенно чужды древней России. Приняв учение христианское от Греции, она постоянно находилась в общении со Вселенскою Церковью. Обра-

зованность древнеязыческого мира переходила к ней уже сквозь учение христианское, не действуя на нее односторонним увлечением, как живой остаток какой-нибудь частной народности; только впоследствии, утвердившись в образованности христианской, начинала она усваивать себе последние результаты наукообразного просвещения древнего мира, — когда Провидению, видимо, угодно было остановить дальнейший ход ее умственного развития, спасая ее, может быть, от вреда той односторонности, которая неминуемо стала бы ее уделом, если бы ее рассудочное образование началось прежде, чем Европа закончила круг своего умственного развития, и когда, не обнаружив еще последних выводов своих, она могла тем безотчетнее и тем глубже завлечь ее в ограниченную сферу своего особенного развития. Христианство, проникнув в Россию, не встретило в ней тех громадных затруднений, с какими должно было бороться в Риме и Греции и в европейских землях, пропитанных римскою образованностью. Чистому влиянию его учения на внутреннюю и общественную жизнь человека словенский мир не представлял тех неодолимых препятствий, какие оно находило в сомкнутой образованности мира классического и в односторонней образованности народов западных. Во многом даже племенные особенности словенского быта помогали успешному осуществлению христианских начал. Между тем основные поня-



тия человека о его правах и обязанностях, о его личных, семейных и общественных отношениях не составлялись насильственно из формальных условий враждующих племен и классов — как после войны проводятся искусственные границы между соседними государствами по мертвой букве выпоренного трактата. Но, не испытав завоевания, русский народ устроивался самобытно. Враги, угнетавшие его, всегда оставались вне его, не мешаясь в его внутреннее развитие. Татары, ляхи, венгры, немцы и другие бичи, посланные ему Провидением, могли только остановить его образование, и действительно остановили его, но не могли изменить существенного смысла его внутренней и общественной жизни.

Между тем эти, чуждые России, три элемента первоначальной образованности европейской: Римская церковь, древнеримский мир и возникшая из завоевания государственность — определили весь круг дальнейшего развития Европы, как три точки в пространстве определяют круговую линию, которая через них проходит.

Влияние живых еще развалин, уцелевших от разрушения остатков старой римской образованности, на новорождающуюся образованность Запада было всеобъемлющее. Проникая в самое основное строение общественных отношений, в законы, в язык, в нравы, в обычаи, в первое развитие наук и искусств европейских, Древний Рим должен был поневоле сообщить более или менее

всем отношениям западного человека тот особенный характер, которым сам он отличался от других народов; и этот особенный характер всей совокупности отношений, окружающих человека, по необходимости должен был проникнуть в самый, так сказать, внутренний состав его жизни, переобразовывая более или менее все другие влияния согласно своему господствующему направлению.

Потому главная особенность умственного характера Рима должна была отразиться и в умственной особенности Запада. Но если мы захотим эту господствующую особенность римского образования выразить одною общею формулою, то не ошибемся, кажется, если скажем, что отличительный склад римского ума заключался в том именно, что в нем наружная рассудочность брала перевес над внутреннею сущностью вещей. Этот характер, очевидно, представляет нам общественный и семейный быт Рима, логически и нераскалываемо уродовавший естественные и нравственные отношения людей по внешней букве случайно выразившегося закона. Тот же характер представляет нам и поэзия римлян, работавшая над художественным усовершенствованием внешних форм чужого вдохновения. То же представляет нам их язык, задавивший, под искусственною стройностью грамматических конструкций, естественную свободу и живую непосредственность душевных движений. Тот же характер видим мы

в самых знаменитых законах римских, где стройность внешней формальности доведена до столь изумительного логического совершенства при изумительном тоже отсутствии внутренней справедливости. То же наружное сцепление мыслей на счет внутренней, живой полноты смысла представляет нам и религия римская, за внешними обрядами почти забывшая их таинственное значение, — римская религия, это собрание всех разнородных, даже противоречащих друг другу божеств языческого мира, наружно совмещенных, внутренне разноречащих, в то же время логически соглашенных в одно символическое поклонение, где под покрывалом философской связи скрывалось внутреннее отсутствие веры. Тот же характер рассудочного направления замечаем мы и в нравах римских, где так высоко ценилась внешняя деятельность человека и так мало обращалось внимания на ее внутренний смысл; где гордость была добродетелью; где личное логическое убеждение каждого было единственным руководством его действий; где, потому, каждая личность сознавала себя не только за нечто особое, но и за нечто отличное от других личностей и не понимала к ним иных отношений, кроме отношений, логически выведенных из наружных условий жизни. Потому римлянин не знал почти другой связи между людьми, кроме связи общего интереса, другого единства, кроме единства партии. Самый патриотизм римлянина — бескорыстнейшее

чувство, до которого он мог достигнуть, — был для него не тем, чем он был для грека. Он не любил дыма Отечества; даже дым греческого очага был для него привлекательнее. Он любил в Отечестве интерес своей партии и то особенно, что оно ласкало его гордость. Но непосредственное, общечеловеческое чувство было почти заглушено в душе римлянина. Относительно же сограждан своих понимал он себя почти так же, как его великий Рим понимал себя относительно других городов, его окружавших; равно готовый на союз и на войну, он решался на то или другое по указанию расчета, постоянно слушая внушения той страсти, которая обыкновенно господствует внутри ума сухо-логического и корыстно-деятельного: я говорю о страсти преобладания над другими, которая в душе римлянина занимала то же место, какое в душе сочувственного грека занимала страсть безрассудного славолубия. Одним словом, во всех особенностях римского человека, во всех изгибах умственной и душевной деятельности видим мы одну общую черту, что наружная стройность его логических понятий была для него существеннее самой существенности и что внутреннее равновесие его бытия, если можно так выразиться, сознавалось им единственно в равновесии рассудочных понятий или внешней формальной деятельности.

Христианство, разумеется, при самом появлении своем среди языческого мира противоречило этому направлению корыстной личнос-

ти и самомнительной рассудочности римского человека. Обращая главную деятельность духа к внутренней цельности бытия, оно не только противилось всякой страстности увлечений, хотя бы и благовидными предложениями украшенной, но вместе, возводя ум к живому средоточию самопознания, оно боролось и с тем состоянием духовного распада, где односторонняя рассудочность отрывается от других сил духа и думает достигнуть истины наружною связностью понятий. Между тем как для этой внешней, рассудочной мудрости христианская проповедь казалась безумием<sup>12</sup>, — с высоты христианского учения эта надменная рассудочность являлась во всей бедности своей нечувственной слепоты. Потому в первые века Церкви видим мы в богословских писателях даже римского мира нередкие нападения на ложность языческого философствования<sup>13</sup>. Однако же господство чисто христианского направления не могло совершенно изгладить из их ума особенность римской физиономии, которая, как уже мы заметили, оставаясь в своих законных границах, не только не мешала истинному направлению духа, но, напротив, должна была еще увеличивать многостороннее богатство его проявлений и только там увлекала в заблуждения, где ее излишеством нарушалось внутреннее равновесие духа. Так, Тертуллиан<sup>14</sup>, может быть самый красноречивый из богословских писателей Рима, особенно поражает своею блестящею логикою,

наружную связность своих положений; многие из его произведений навсегда остаются украшением Церкви, хотя самое излишество логической способности или, лучше сказать, ее отделенность от других сил разума увлекла его в ту крайность, где его учение уже оторвалось от учения чисто христианского. Счастливее был его знаменитый ученик, святитель Киприан<sup>15</sup>, хотя не менее его замечателен особенностью своей логической силы. Но ни один, может быть, из древних и новых отцов Церкви не отличался столько любовью к логическому сцеплению истин, как блаженный Августин<sup>16</sup>, по преимуществу называемый учителем Запада. Некоторые сочинения его являются как бы одна, из кольца в кольцо неразрывно сомкнутая, железная цепь силлогизмов. Оттого, может быть, иногда увлекался он слишком далеко, за наружную стройность не замечая внутреннюю односторонность мысли, так что в последние годы своей жизни должен был сам писать опровержение некоторых из своих прежних утверждений.

Но если эта особенная приверженность римского мира к наружному сцеплению понятий была небезопасна для римских богословов еще в то время, когда Римская церковь была живою частью Церкви Вселенской, когда общее сознание всего православного мира удерживало каждую особенность в законном равновесии, — то понятно, что после отделения Рима эта особенность римского ума должна была взять решительный

перевес в характере учения римских богословов. Может быть даже, эта римская особенность, эта оторванная рассудочность, эта излишняя склонность к наружному сцеплению понятий была одною из главнейших причин самого отпадения Рима. Конечно, не место здесь разбирать ни причины, ни обстоятельства этого отпадения: римский ли дух преобладания был тайным побуждением главных деятелей, или другие причины, — все предположения могут быть подвержены спору, но не подвержен сомнению самый предлог отпадения: новое прибавление догмата к прежнему Символу, прибавление, которое, против древнего Предания и общего сознания Церкви, оправдывалось единственно логическими выводами западных богословов.

Мы потому особенно упоминаем здесь об этом обстоятельстве, что оно лучше других может нам объяснить характер западной образованности, где римская отрешенная рассудочность уже с IX века проникла в самое учение богословов, разрушив своею односторонностью гармоническую цельность внутреннего умозрения.

С этой точки зрения для нас становится понятным, почему западные богословы, со всею рассудочною добросовестностию, могли не видеть единства Церкви иначе, как в наружном единстве епископства; почему наружным делам человека могли они приписывать существенное достоинство; почему, при внутренней готовности души

и при недостатке этих наружных дел, не понимали они для нее другого средства спасения, кроме определенного срока чистилища; почему, наконец, могли они приписывать некоторым людям даже избыток достоинства наружных дел и вменять этот избыток недостатку других тоже за какие-нибудь наружные действия, совершенные для внешней пользы Церкви.

Таким образом, подчинив веру логическим выводам рассудка, Западная церковь еще в IX веке положила внутри себя неминуемое семя Реформации, которая поставила ту же Церковь перед судом того же логического разума, ею самую возвышенного над общим сознанием Церкви Вселенской; и тогда еще мыслящий человек мог уже видеть Лютера из-за папы Николая Первого<sup>17</sup>, как, по словам римских католиков, мыслящий человек XVI века мог уже из-за Лютера предвидеть Штрауса.

Очевидно, что та же нравственная причина, тот же перевес логической односторонности, который произвел учение о необходимости наружного единства Церкви, должен был породить и учение о непогрешаемости ее видимой главы. Это было прямым следствием того особенного характера образованности, который начинал господствовать в западном мире. Из этой же причины общего состояния умов в Европе произошло и то обстоятельство, что франкский император мог предложить, а римский архиерей мог принять



светское владычество в своей епархии. Потом, по той же логической причине, должно было полудуховное владычество папы распространиться над всеми правителями Запада и породить все устройство так называемой Святой Римской империи<sup>18</sup> и весь характер исторического развития средних веков, где светская власть беспрестанно смешивалась с духовною и беспрестанно боролась с нею, взаимно приготавливая одна другой место для будущего падения во мнении народном, между тем как в то же время внутри человека западного происходила тоже борьба между верою и разумом, между Преданием и личным сомнением; и как духовная власть Церкви искала себе основания в силе светской, так духовное убеждение умов западных искало себе основания в рассудочном силлогизме.

Так, искусственно устроив себе наружное единство, поставив над собою одну единую главу, соединившую власть духовную и светскую, церковь Западная произвела раздвоение в своей духовной деятельности, в своих внутренних интересах и в внешних своих отношениях к миру. Двойная башня, которая обыкновенно возвышается над католическим костелом, может служить символом этого раздвоения.

Между тем светские правители, подчинившиеся главенству тривенчанного<sup>19</sup> правителя Церкви, сомкнули таким образом феодальное устройство так называемой Святой Римской импе-

рии. Может быть, это был единственный разумный исход общественной жизни народов, которых государственное устройство возникло из завоевания. Ибо непримиримая борьба двух спорящих племен, угнетавшего и угнетенного, произвела на все развитие их истории постоянную ненависть сословий, неподвижно друг против друга стоящих, с своими враждебными правами, с исключительными преимуществами одного, с глубоким недовольством и бесконечными жалобами другого, с упорною завистью возникшего между ними среднего, с общим и вечно болезненным колебанием их относительного перевеса, из которого рождались наружные, формальные и насильственные условия примирения, которыми все стороны оставались недовольными и которые могли получить некоторое утверждение в сознании общественном только из начала, вне государства находящегося. Между тем чем менее было прав для сословия, происшедшего от племен завоеванного, тем менее было правомерности и в понятиях сословия, происшедшего от завоевателей. Каждая благородная личность стремилась сделаться сама верховным законом своих отношений к другим. Мысль об общей государственности или народности не могла проникнуть в их независимое сердце, со всех сторон защищенное железом и гордостью. Только ими же изобретенные и добровольно установленные правила внешних формальных отношений могли подчинить

себе их самоуправный произвол. Таким образом, законы чести хотя родились из потребности времени как единственно возможная замена закона при совершенной беззаконности, однако же характером своим обличают такую односторонность общественного быта, такую крайнюю внешность и формальность личных отношений и такое забвение их существенной стороны, что, взятые отдельно от всей жизни европейской, они одни могли бы служить полным зеркалом всего развития западной общественности.

Каждый благородный рыцарь внутри своего зámка был отдельное государство. Потому и отношения между благородными лицами могли иметь только внешний, формальный характер. Такой же внешний, формальный характер должны были носить и отношения их к другим сословиям. Потому и развитие права гражданского в западных государствах получило тот же смысл внешней, спорно-буквальной формальности, какой лежал в самой основе общественных отношений. Римское право, еще продолжавшее жить и действовать в некоторых отдельных городах Европы, еще более укрепило это направление внешней формальности в европейской юриспруденции. Ибо римское право имеет тот же внешний формальный характер, за наружною буквою формы забывающий внутреннюю справедливость; может быть, потому, что и римская общественная жизнь также развилась из постоянной борьбы двух противопо-

ложных народностей, насильственно в одну государственность втесненных.

Этим объясняется, между прочим, отчего чужое для европейских народов римское право так легко могло привиться к ним, исключая те немногие страны, где общественность возникла не из завоевания и которые потому обещают более цельное развитие в будущем.

Но, начавшись насилием, государства европейские должны были развиваться переворотами, ибо развитие государства есть не что иное, как раскрытие внутренних начал, на которых оно основано. Потому европейские общества, основанные насилием, связанные формальностью личных отношений, проникнутые духом односторонней рассудочности, должны были развить в себе не общественный дух, но дух личной отделенности, связываемой узлами частных интересов и партий. Отчего история европейских государств хотя представляет нам иногда внешние признаки процветания жизни общественной, — но в самом деле под общественными формами скрывались постоянно одни частные партии, для своих частных целей и личных систем забывавшие о жизни целого государства. Партии папские, партии императорские, партии городские, партии церковные, придворные, личные, правительственные, религиозные, политические, народные, среднесословные, даже партии метафизические — постоянно боролись в европейских государствах, стараясь каж-

дая перевернуть его устройство согласно своим личным целям. Потому развитие в государствах европейских совершалось не спокойным возрастанием, но всегда посредством более или менее чувствительного переворота. Переворот был условием всякого прогресса, покуда сам сделался уже не средством к чему-нибудь, но самобытною целью народных стремлений.

Очевидно, что при таких условиях образованность европейская должна была окончиться разрушением всего умственного и общественного здания, ею же самою воздвигнутого.

Однако же это распадение разума на частные силы, это преобладание рассудочности над другими деятельностями духа, которое впоследствии должно было разрушить все здание европейской средневековой образованности, вначале имело действие противное и произвело тем быстрее развитие, чем оно было одностороннее. Таков закон уклонения человеческого разума: наружность блеска при внутреннем потемнении.

Еще быстрее совершилось развитие образованности арабской, ибо оно было еще одностороннее, хотя имело то же отвлеченно-рассудочное направление, какое приняла и средневековая Европа. Но просвещению магометанскому легче было обратиться в логическую формальность свои основные убеждения, чем просвещению христианскому, существенно живому и цельному. Систематическая связь отвлеченных понятий была

высшею целью, до которой могло достигнуть умственное самосознание магометанина и которая лежала, можно сказать, в самом основании его веры<sup>20</sup>. Ибо, требуя от него только отвлеченного признания некоторых исторических фактов и метафизического признания единства Божества, она притом не требовала от него внутренней цельности самопознания, но спокойно оставляла распавшуюся натуру человека в ее непримиренной раздвоенности; она не указывала ему высшей цели бытия, но, напротив, указывала ему состояние грубо чувственных наслаждений не только как лучшую награду для здешней жизни, но даже как высшую цель Будущей. Потому все, до чего могла доходить умственная потребность магометанина, заключалось в потребности отвлеченного логического единства, в наружном порядке его мыслей и систематической правильности их взаимных отношений. Крайняя метафизическая задача, которую могла предлагать себе любознательность магометанская, — эта, так сказать, поэзия магометанского любомудрия, — заключалась в составлении видимых формул для невидимой деятельности мира духовного: в отыскании талисманической связи между законами мира надзвездного и законами мира подлунного. Отсюда их страсть к логике, отсюда их астрология, алхимия, хиромантия и все их отвлеченно-рассудочные и чувственно-духовные науки. Отсюда также объясняется, почему арабы хотя полу-

чили начало своей умственной образованности от сирийских греков, хотя находились в близких сношениях с Византиею, однако же на ход просвещения греческого не имели почти никакого влияния. Но на Западную Европу произвели они тем сильнейшее действие, что принесли туда весь блеск своего процветания наук в то время, когда Европа находилась в состоянии почти совершенного невежества. Своим отвлеченно-логическим направлением учености они, без сомнения, содействовали также к усилению этого же направления в просвещении европейском, — примешав только, на некоторое время, к господствующему течению европейского мышления разноцветную струю своих талисманических умозрений. Они первые познакомили латинских богословов с творениями Аристотеля<sup>21</sup>, которые в первый раз сделались известны им в переводе с арабского, вместе с арабскими толкованиями, — так мало знакома им была греческая образованность.

Аристотель, никогда не понятый вполне, но до бесконечности изучаемый в частностях, был, как известно, душою схоластики, которая, в свою очередь, была представительницею всего умственного развития тогдашней Европы и самым ясным его выражением.

Схоластика была не что иное, как стремление к наукообразному богословию. Ибо богословие было тогда и высшею целью, и главным источником всякого знания. Задача схоластики состояла

в том, чтобы не только связать понятия богословские в разумную систему, но и подложить под них рассудочно-метафизическое основание. Главными орудиями для того были творения блаженного Августина и логические сочинения Аристотеля. Высшее университетское развитие заключалось в диалектических словопрениях о предметах веры. Знаменитейшие богословы старались вывести ее догматы из своих логических умозаключений. Начиная от шотландца Еригена<sup>22</sup> до XVI века, может быть, не было ни одного из них, который бы не пытался свое убеждение о бытии Божиим поставить на острие какого-нибудь искусно выточенного силлогизма. Их громадные труды были наполнены отвлеченных тонкостей, логически сплетенных из голо рассудочных понятий. Самые несущественные стороны мышления были для них предметом науки, причиною партий, целью жизни.

Не отвлеченные споры номиналистов и реалистов<sup>23</sup>, не странные прения о Евхаристии, о благодати, о Рождении Пресвятой Девы и тому подобных предметах могут дать настоящее понятие о духе схоластики и о состоянии умов того времени, но всего яснее выражает их то именно, что в этих спорах составляло главный предмет внимания и занимало мышление ученых философов, т.е. составление произвольных вопросов о несбыточных предположениях и разбор всех возможных доводов в пользу и против них.



Такая бесконечная, утомительная игра понятий в продолжение семисот лет, этот бесполезный, перед умственным зрением беспрестанно вертящийся калейдоскоп отвлеченных категорий должны были неминуемо произвести общую слепоту к тем живым убеждениям, которые лежат выше сферы рассудка и логики; к убеждениям, до которых человек доходит не путем силлогизмов, но, напротив, стараясь основать их на силлогистическом выводе, только искажает их правду, когда не уничтожает ее совершенно.

Живое, цельное понимание внутренней, духовной жизни и живое, непредупрежденное созерцание внешней природы равно изгонялись из оцепленного круга западного мышления, первое под именем «мистики»<sup>24</sup>, — по натуре своей ненавистной для схоластической рассудочности (сюда относилась и та сторона учения Православной Церкви, которая не согласовалась с западными системами), — второе преследовалось прямо под именем «безбожия» (сюда относились те открития в науках, которые разноречили с современным понятием богословов). Ибо схоластика сковала свою веру с своим тесным разумением науки в одну неразрывную судьбу.

Потому когда со взятием Константинополя свежий, неиспорченный воздух греческой мысли повеял с Востока на Запад и мыслящий человек на Западе вздохнул легче и свободнее, то все здание схоластики мгновенно разруши-

лось. Однако же следы схоластической односторонности остались на умах, ею воспитанных. Предмет мышления стал другой, и направление иное, но тот же перевес рассудочности и та же слепота к живым истинам сохранились почти по-прежнему.

Поучительный пример тому представляет сам знаменитый родоначальник новейшей философии<sup>25</sup>. Он думал, что решительно сбросил с себя узы схоластики, однако, не чувствуя того сам, до того еще оставался запутан ими, что, несмотря на все свое гениальное разумение формальных законов разума, был так странно слеп к живым истинам, что свое внутреннее, непосредственное сознание о собственном своем бытии почитал еще неубедительным, покуда не вывел его из отвлеченного силлогистического умозаключения! И этот пример тем замечательнее, что не был личною особенностью философа, но выразил общее направление умов. Ибо логический вывод Декарта не остался его исключительно собственностью, но был принят с восторгом и сделался основанием мышления для большей части новейших философов, почти до половины XVIII века. Может быть, еще и теперь есть глубокомысленные люди, которые утверждают на нем несомненность своего бытия и успокаивают таким образом свою образованную потребность твердых убеждений. По крайней мере, пишущий эти строки еще живо пом-

нит ту эпоху в собственной своей жизни, когда подобный процесс искусственного мышления сладостно утолял для него жажду умственного успокоения.

Я не говорю уже о той особенности Декарта, что, увлеченный строгою необходимостью своих умозаключений, он добродушно мог убедиться в том, что все животные, исключая человека, суть только наружные машины, искусно построенные Создателем, и, не имея сознания, не чувствуют ни боли, ни удовольствия.

Неудивительно после того, что его ученик и преемник в господстве философского развития, знаменитый Спиноза<sup>26</sup>, мог так искусно и так плотно сковать разумные выводы о Первой Причине, о высшем порядке и устройстве всего мироздания, что сквозь эту сплошную и неразрывную сеть теорем и силлогизмов не мог во всем создании разглядеть следов Живого Создателя, ни в человеке заметить его внутренней свободы. Тот же избыток логической рассудочности скрыл от великого Лейбница<sup>27</sup>, за умственным сцеплением его отвлеченных понятий, очевидное сцепление причины и действия и для объяснения их заставил его предположить свою предустановленную гармонию, — которая, впрочем, поэзией своей основной мысли восполняет несколько ее односторонность.

Я говорю: поэзия мысли восполняет несколько ее односторонность, ибо думаю, что ког-

да к достоинству логическому присоединяется достоинство изящное или нравственное, то уже этим соединением сил сам разум возвращается более или менее к своей первобытной полноте и потому приближается к истине.

Нужно ли продолжать исчисление последующих представителей западной философии, чтобы, припоминая их системы, убедиться в общей односторонности западного направления?

Нужно ли напоминать, как Юм<sup>28</sup> — этот прямой и неминуемый результат другой ветви западного любомудрия, последователь Бакона<sup>29</sup>, Локка<sup>30</sup> и однородных с ними мыслителей, — беспристрастный Юм силою беспристрастного разума доказал, что в мире не существует никакой истины и правда и ложь подвержены одинаковому сомнению? Как знаменитый Кант<sup>31</sup>, возбужденный Юмом и приготовленный немецкою школою, из самых законов чистого разума вывел неоспоримое доказательство, что для чистого разума никаких доказательств о высших истинах не существует?

Отсюда, может быть, оставался один шаг до правды, но западный мир тогда еще не созрел для нее.

Из системы Канта развилась одна отвлеченная сторона в системе Фихте<sup>32</sup>, который удивительным построением силлогизмов доказал, что весь внешний мир есть только мнимый при-

зрак воображения и что существует в самом деле только одно саморазвивающееся я.

Отсюда Шеллинг<sup>33</sup> развил противоположную сторону гипотезы, т.е. что хотя внешний мир действительно существует, но душа мира есть не что иное, как это человеческое я, развивающееся в бытии вселенной для того только, чтобы сознать себя в человеке. Гегель еще более укрепил и распространил ту же систему саморазвития человеческого самосознания. Между тем, углубившись более, чем кто-либо прежде, в самые законы логического мышления, он силою своей необыкновенной, громадной гениальности довел их до последней полноты и ясности результатов и тем дал возможность тому же Шеллингу доказать односторонность всего логического мышления. Таким образом, западная философия теперь находится в том положении, что ни далее идти по своему отвлеченно-рациональному пути она уже не может, ибо сознала односторонность отвлеченной рациональности, ни проложить себе новую дорогу не в состоянии, ибо вся сила ее заключалась в развитии именно этой, отвлеченной, рациональности\*.

Между тем в то же время, как римское богословие развивалось посредством схоластической философии, писатели Восточной Церкви, не увлекаясь в односторонность силлогистичес-

---

\* См. мои статьи: «О современном состоянии просвещения» в 1-м и 2-м № № «Москвитянина» 1845 года<sup>34</sup>.

ких построений, держались постоянно той полноты и цельности умозрения, которые составляют отличительный признак христианского любомудрия. Ибо не надобно забывать, что все современное просвещение тогда сосредоточивалось в Византии. Древние писатели христианские и языческие, и особенно писатели-философы, были коротко знакомы образованным грекам — и очевидные следы их основательного изучения видны в большей части духовных творений, до самой половины XV века; между тем как Запад, необразованный и, можно даже сказать, невежественный сравнительно с Византией, до самого почти XIV века обращался в своем мышлении почти единственно в кругу одних латинских писателей, за исключением только немногих греческих. Только в половине XIV века основана была первая ученая академия в Италии знаменитым монахом Варлаамом<sup>35</sup>, учителем Петрарки, — тем самым несчастным предателем Православной Церкви, который, заразившись западною уверенностью в своей логической разумности, отвергал некоторые, непонятные ему, догматы христианского учения и был за то осужден Константинопольским Собором и изгнан из Греции с бесчестьем, но зато — тем с большею честью принят в Италии.

Аристотель, без всякого сомнения, был лучше и основательнее известен грекам, чем латинянам, хотя, может быть, без тех дополнений,

которыми обогатили его арабские и латинские ученые и которые до самого падения схоластического воспитания в Европе составляли необходимое условие всякого развития ума на Западе. Однако же в греческих мыслителях не только не видим мы особого пристрастия к Аристотелю, но, напротив того, в большей части из них замечаем явное предпочтение Платона<sup>36</sup> — не потому, конечно, чтобы христианские мыслители усваивали себе языческие понятия того или другого, но потому, вероятно, что самый способ мышления Платона представляет более цельности в умственных движениях, более теплоты и гармонии в умозрительной деятельности разума. Оттого почти то же отношение, какое мы замечаем между двумя философами древности, существовало и между философией латинского мира, как она вырабатывалась в схоластике, и тою духовною философией, которую находим в писателях Церкви Восточной, особенно ясно выраженную в святых отцах, живших после римского отпадения<sup>37</sup>.

Достойно замечания, что эта духовная философия восточных отцов Церкви, писавших после X века, — философия прямо и чисто христианская, глубокая, живая, возвышающая разум от расудочного механизма к высшему, нравственно свободному умозрению, — философия, которая даже и для неверующего мыслителя могла бы быть поучительною по удивительному богатст-

ву и глубине и тонкости своих психологических наблюдений, — несмотря, однако же, на все свои достоинства (я говорю здесь единственно о достоинствах умозрительных, оставляя в стороне значение богословское), была так мало доступна рассудочному направлению Запада, что не только никогда не была оценена западными мыслителями, но, что еще удивительнее, до сих пор осталась им почти вовсе неизвестною.

По крайней мере, ни один философ, ни один историк философии не упоминает об ней, хотя в каждой истории философии находим мы длинные трактаты о философии индейской, китайской и персидской. Самые творения восточных писателей оставались долго неизвестными в Европе; многие до сих пор еще остаются незнакомы им; другие хотя известны, но оставлены без внимания, ибо не были поняты; иные изданы еще весьма недавно и тоже не оценены. Некоторые богословские писатели Запада хотя и упоминали о некоторых особенностях писателей восточных, но так мало могли постигать эту особенность, что из их слов часто должно вывести заключение, прямо противоположное истине. Наконец, ни в одном почти из богословских писателей Запада не заметно живого следа того влияния, которое необходимо должны бы были оставить на них писания Восточной Церкви, если бы они были известны им хотя в половину против того, как им известны были писатели древнеязычес-



кие. Из этого должно исключить, может быть, одного Фому Кемпийского — или Герсона, — если только книга<sup>38</sup>, им приписываемая, принадлежит действительно им и не есть, как некоторые полагают, перевод с греческого, переделанный несколько по латинским понятиям.

Конечно, в писателях Восточной Церкви, живших после отделения Римской, нельзя искать ничего нового относительно христианского учения, ничего такого, чтобы не находилось в писателях первых веков. Но в том-то и заключается их достоинство; в том-то, скажу, и особенность их, что они сохраняли и поддерживали во всей чистоте и полноте учение существенно-христианское и, держась постоянно в самом, так сказать, средоточии истинного убеждения, отсюда могли яснее видеть и законы ума человеческого, и путь, ведущий его к истинному знанию, и внешние признаки, и внутренние пружины его разнообразных уклонений.

Впрочем, и древние отцы Церкви, жившие еще до отделения Рима и, следовательно, равно признаваемые Востоком и Западом, не всегда одинаково понимались на Западе и на Востоке. Это различие могло произойти оттого, что Востоку всегда были вполне известны *все* писатели и учителя Вселенской Церкви, западным же ученым были знакомы преимущественно латинские и только некоторые из греческих писателей, на которых они тоже смотрели сквозь готовые

уже понятия, почерпнутые ими у римских учителей. Оттого и в новейшие времена, когда они уже короче познакомились с греческою литературою, то все еще невольно продолжали смотреть на нее сквозь то же ограниченное окно, если не с цветными, то с тусклыми стеклами. Этим только можно объяснить себе, каким образом они могли так долго удержаться в односторонности своего рассудочного направления, которое иначе должно бы было разрушиться от совокупного действия всех древних отцов Церкви. Сохраняя же свою односторонность, они или не замечали, или иногда даже вовсе не знали тех из древних писателей, в которых особенно выражалась сторона, прямо противоположная этой ограниченности, и самодовольно отвергали ее под названием *мистики*!

Отсюда, кроме различия понятий, на Востоке и Западе происходит еще различие и в самом *способе* мышления богословско-философском. Ибо, стремясь к истине умозрения, восточные мыслители заботятся прежде всего о правильности внутреннего состояния мыслящего духа, западные — более о внешней связи понятий. Восточные для достижения полноты истины ищут внутренней цельности разума, того, так сказать, средоточия умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство. Западные, напротив того, полагают, что достижение полной истины возможно и для разделившихся сил ума, самодвиж-

но действующих в своей одинокой отдельности. Одним чувством понимают они нравственное, другим — изящное; полезное — опять особым смыслом; истинное понимают они отвлеченным рассудком — и ни одна способность не знает, что делает другая, покуда ее действие совершится. Каждый путь, как предполагают они, ведет к последней цели, прежде чем все пути сойдутся в одно совокупное движение. Бесчувственный холод рассуждения и крайнее увлечение сердечных движений почитают они равно законными состояниями человека; и когда в XIV веке узнали ученые Запада о стремлении восточных созерцателей сохранять безмятежность внутренней цельности духа, — то издевались над этою мыслию, изобретая для нее всякого рода насмешливые прозвания.

Правда, они употребляют иногда те же выражения, какие и восточные, говоря о «внутреннем сосредоточении духа», о «собрании ума в себе» и т.п., но под этими словами обыкновенно разумеют они другое: не сосредоточение, не собрание, не цельность внутренних сил, а только их крайнее напряжение. Вообще можно сказать, что центр духовного бытия ими не ищется. Западный человек не понимает той живой совокупности высших умственных сил, где ни одна не движется без сочувствия других, того равновесия внутренней жизни, которое отличает даже самые наружные движения человека, воспитанного

в обычных преданиях православного мира, ибо есть в его движениях, даже в самые крутые перемены жизни, что-то глубоко спокойное, какая-то неискусственная мерность, достоинство и вместе смирение, свидетельствующие о равновесии духа, о глубине и цельности обычного самосознания. Европейец, напротив того, всегда готовый к крайним порывам, всегда суетливый, — когда не театральный, — всегда беспокойный в своих внутренних и внешних движениях, только преднамеренным усилием может придать им искусственную соразмерность.

Учения святых отцов Православной Церкви перешли в Россию, можно сказать, вместе с первым благовестом христианского колокола. Под их руководством сложился и воспитался коренной русский ум, лежащий в основе русского быта.

Обширная Русская земля, даже во времена разделения своего на мелкие княжества, всегда сознавала себя как одно живое тело и не столько в единстве языка находила свое притягательное средоточие, сколько в единстве убеждений, происходящих из единства верования в церковные постановления. Ибо ее необозримое пространство было все покрыто, как бы одною непрерывною сетью, неисчислимым множеством уединенных монастырей, связанных между собою сочувственными нитями духовного общения. Из них единообразно и единомысленно разли-

вался свет сознания и науки во все отдельные племена и княжества. Ибо не только духовные понятия народа из них исходили, но и все его понятия нравственные, общежительные и юридические, переходя через их образовательное влияние, опять от них возвращались в общественное сознание, приняв одно, общее, направление. Безразлично составляясь из всех классов народа, из высших и низших ступеней общества, духовенство, в свою очередь, во все классы и ступени распространяло свою высшую образованность, почерпая ее прямо из первых источников, из самого центра современного просвещения, который тогда находился в Царьграде, Сирии и на Святой Горе<sup>39</sup>. И образованность эта так скоро возросла в России и до такой степени, что и теперь даже она кажется нам изумительною, когда мы вспомним, что некоторые из удельных князей XII и XIII веков уже имели такие библиотеки, с которыми многочисленностию томов едва могла равняться первая тогда на Западе библиотека парижская<sup>\* 40</sup>; что многие из них говорили на греческом и латинском языке так же свободно, как на русском, а некоторые знали притом и другие языки европейских<sup>\*\*</sup>, что в некоторых, уцелевших до нас, пи-

\* См. Шлёцера<sup>42</sup> примеч. на Нестора, том 1.

\*\* См. «Историю русской словесности» проф. Шевырева, выпуск второй. Эта книга, без сомнения, одна из самых замечательных, вышедших у нас в последнее время, должна, по вероятности, произвести решительный переворот в общем понимании нашей древней образованности.

саниях XV века\* мы находим выписки из русских переводов таких творений греческих, которые не только не были известны Европе, но даже в самой Греции утратились после ее упадка и только в недавнее время и уже с великим трудом могли быть открыты в неразобранных сокровищницах Афона<sup>41</sup>; что в уединенной тишине монашеских келий, часто в глуши лесов, изучались и переписывались и до сих пор еще уцелели в старинных рукописях словенские переводы тех отцов Церкви, которых глубокомысленные писания, исполненные высших богословских и философских умозрений, даже в настоящее время едва ли каждому немецкому профессору любомудрия придутся по силам мудрости (хотя, может быть, ни один не сознается в этом); наконец, когда мы вспомним, что эта русская образованность была так распространена, так крепка, так развита и потому пустила такие глубокие корни в жизнь русскую, что, несмотря на то, что уже полтора столетия прошло с тех пор, как монастыри наши перестали быть центром просвещения; несмотря на то, что вся мыслящая часть народа своим воспитанием и своими понятиями значительно уклонилась, а в некоторых и совсем отделилась от прежнего русского быта, изгладив даже и память об нем из сердца своего, — этот русский быт, созданный по понятиям прежней образованности и проникнутый ими, еще уцелел, почти неизменно, в низ-

---

\* См. Писания Нила Сорского<sup>43</sup>.

ших классах народа, — он уцелел, хотя живет в них уже почти бессознательно, уже в одном обычном предании, уже не связанный господством образующей мысли, уже не оживляющийся, как в старину, единомысленными воздействиями высших классов общества, уже не проникающийся, как прежде, вдохновительным сочувствием со всею совокупностью умственных движений Отечества.

Какая же сила должна была существовать для того, чтобы произвести такое прочное действие? И эта твердость быта, следствие прежней образованности, замечается в том самом народе, который так легко мог изменить свою образованность языческую, когда принял христианское учение.

Потому этот русский быт и эта прежняя, в нем отзывающаяся, жизнь России драгоценны для нас, особенно по тем следам, которые оставили на них чистые христианские начала, действовавшие беспрепятственно на добровольно покорившиеся им племена словенские. И не природные какие-нибудь преимущества словенского племени заставляют нас надеяться на будущее его процветание, нет! Племенные особенности, как земля, на которую падает умственное семя, могут только ускорить или замедлить его первое развитие, они могут сообщить ему здоровую или тощую пищу, могут, наконец, ему дать свободный ход на Божьем свете или заглушить его

чужими растениями, но самое свойство плода зависит от свойства семени.

Какое бы ни было наше мнение о пришествии варягов: добровольно ли вся Русская земля призвала их, или одна партия накликала на другую, но ни в каком случае это пришествие не было нашествием чужого племени, ни в каком случае также оно не могло быть завоеванием, ибо если через полтора-два года так легко можно было выслать их из России, или по крайней мере значительную их часть, то как же могли бы они так легко завоевать ее прежде? Как могли бы так безмятежно держаться в ней против ее воли? При них спокойно и естественно совершалось образование ее общественных и государственных отношений, без всяких насильственных нововведений, единственно вследствие внутреннего устройства ее нравственных понятий. Со введением же христианства нравственные понятия русского человека изменились, а вместе с ними и его общежительные отношения; и потому все общественное устройство Русской земли должно было в своем развитии принять также направление христианское.

Лучшим выражением той готовности, с какою русский человек стремился с самого начала осуществить в своей жизни всю полноту при-

---

\* См. «Москвитянин». 1845 г. № 3. «О древней русской истории», статью моего брата Петра Васильевича Киреевского<sup>45</sup>, которого взгляд на прежнюю Россию представляет, по моему мнению, самую ясную картину ее первобытного устройства.



нятого им нового убеждения, может служить первое, еще необдуманное (так прекрасно необдуманное!) желание святого Владимира: прощать всем преступникам<sup>44</sup>. Сама Церковь первая остановила его от исполнения этого желания, положив, таким образом, различие между обязанностями лично-духовными и светски-правительственными. Вместе с тем определила она, с начала навсегда, твердые границы между собою и государством, между безусловною чистотою своих высших начал и житейскою смешанностию общественного устройства, всегда оставаясь вне государства и его мирских отношений, высоко над ними, как недостижимый, светлый идеал, к которому они должны стремиться и который сам не смешивался с их земными пружинами. Управляя личным убеждением людей, Церковь Православная никогда не имела притязания насильственно управлять их волею, или приобретать себе власть светски-правительственную, или, еще менее, искать формального господства над правительственною властью. Государство, правда, стояло Церковью: оно было тем крепче в своих основах, тем связнее в своем устройстве, тем цельнее в своей внутренней жизни, чем более проникалось ею. Но Церковь никогда не стремилась быть государством, как и государство, в свою очередь, смиренно сознавая свое мирское назначение, никогда не называло себя «святым». Ибо если Русскую землю иногда называ-

ли: «Святая Русь», то это единственно с мыслию о тех святынях мощей и монастырей и храмов Божиих, которые в ней находились, а не потому, чтобы ее устройство представляло сопроницание церковности и светскости, как устройство Святой Римской империи.

Управляя таким образом общественным составом, как дух управляет составом телесным, Церковь не облакала характером церковности мирских устройств, подобных рыцарско-монашеским орденам, инквизиционным судилищам и другим светско-духовным постановлениям Запада, но, проникая все умственные и нравственные убеждения людей, она невидимо вела государство к осуществлению высших христианских начал, никогда не мешая его естественному развитию. И духовное влияние Церкви на это естественное развитие общественности могло быть тем полнее и чище, что никакое историческое препятствие не мешало внутренним убеждениям людей выражаться в их внешних отношениях. Не искаженная завоеванием, Русская земля в своем внутреннем устройстве не стеснялась теми насильственными формами, какие должны возникать из борьбы двух ненавистных друг другу племен, принужденных в постоянной вражде устраивать свою совместную жизнь. В ней не было ни завоевателей, ни завоеванных. Она не знала ни железного разграничения неподвижных сословий, ни стеснительных

для одного преимуществ другого, ни истекающей оттуда политической и нравственной борьбы, ни сословного презрения, ни сословной ненависти, ни сословной зависти. Она не знала, следственно, и необходимого порождения этой борьбы: искусственной формальности общественных отношений и болезненного процесса общественного развития, совершающегося насильственными изменениями законов и бурными переломами постановлений. И князья, и бояре, и духовенство, и народ, и дружины княжеские, и дружины боярские, и дружины городские, и дружины земские — все классы и виды населения были проникнуты одним духом, одними убеждениями, однородными понятиями, одинакою потребностью общего блага. Могло быть разномыслие в каком-нибудь частном обстоятельстве, но в вопросах существенных следов разномыслия почти не встречается. Таким образом, русское общество выросло самобытно и естественно, под влиянием одного внутреннего убеждения, Церковью и бытовым преданием воспитанного. Однако же — или, лучше сказать, *потому* именно — в нем не было и мечтательного равенства, как не было и стеснительных преимуществ. Оно представляет не плоскость, а лестницу, на которой было множество ступеней, но эти ступени не были вечно неподвижными, ибо устанавливались естественно, как необходимые сосуды общественного организма,

а не насильственно, случайностями войны, и не преднамеренно, по категориям разума.

Если бы кто захотел вообразить себе западное общество феодальных времен, то не иначе мог бы сложить об нем картину, как представив себе множество замков, укрепленных стенами, внутри которых живет благородный рыцарь с своею семьею, вокруг которых поселена подлая чернь. Рыцарь был лицо, чернь — часть его замка. Воинственные отношения этих личных замков между собою и их отношения к вольным городам, к королю и к Церкви составляют всю историю Запада.

Напротив того, воображая себе русское общество древних времен, не видишь ни замков, ни окружающей их подлой черни, ни благородных рыцарей, ни борющегося с ними короля. Видишь бесчисленное множество маленьких общин, по всему лицу земли Русской расселенных, и имеющих, каждая на известных правах, своего распорядителя, и составляющих, каждая, свое особое согласие, или свой маленький мир<sup>46</sup>, — эти маленькие миры, или согласия, сливаются в другие, большие, согласия, которые, в свою очередь, составляют согласия областные и, наконец, племенные, из которых уже слагается одно общее огромное согласие всей Русской земли, имеющее над собою великого князя всея Руси, на котором утверждается вся кровля общественного здания, опираются все связи его верховного устройства.

Вследствие таких естественных, простых и единодушных отношений и законы, выражающие эти отношения, не могли иметь характер искусственной формальности, но, выходя из двух источников: из бытового предания и из внутреннего убеждения, они должны были в своем духе, в своем составе и в своих применениях носить характер более внутренней, чем внешней правды, предпочитая очевидность существенной справедливости — буквальному смыслу формы; святость предания — логическому выводу; нравственность требования — внешней пользе. Я говорю, разумеется, не о том или другом законе отдельно, но о всей, так сказать, наклонности (тенденции) древнерусского права. Внутренняя справедливость брала в нем перевес над внешнею формальностью.

Между тем как римско-западная юриспруденция отвлеченно выводит логические заключения из каждого законного условия, говоря: *Форма — это самый закон*, и старается все формы связать в одну разумную систему, где бы каждая часть, по отвлеченно-умственной необходимости, правильно развивалась из целого и все вместе составляло не только разумное дело, но *самый написанный разум*, — право обычное, напротив того, как оно было в России, вырастая из жизни, совершенно чуждалось развития отвлеченно-логического. Закон в России не изобретался предварительно какими-нибудь учеными юрис-

консультами, не обсуживался глубокомысленно и красноречиво в каком-нибудь законодательном собрании и не падал потом как снег на голову посреди всей удивленной толпы граждан, ломая у них какой-нибудь уже заведенный порядок отношений. Закон в России не сочинялся, но обыкновенно только записывался на бумаге, уже после того, как он сам собою образовался в понятиях народа и мало-помалу, вынужденный необходимостью вещей, вошел в народные нравы и народный быт. Логическое движение законов может существовать только там, где самая общественность основана на искусственных условиях, где, следовательно, развитием общественного устройства может и должно управлять *мнение* всех или некоторых. Но там, где общественность основана на коренном единомыслии, там твердость нравов, святость предания и крепость обычных отношений не могут нарушаться, не разрушая самых существенных условий жизни общества. Там каждая насильственная перемена по логическому выводу была бы разрезом ножа в самом сердце общественного организма. Ибо общественность там стоит *на убеждениях*, и потому всякие *мнения*, даже всеобщие, управляя ее развитием, были бы для нее смертоносны.

Мнение, убеждение — две совершенно особые пружины двух совершенно различных общественных устройств. Мнение не тем только отличается от убеждения, что первое минут-

нее, второе тверже; первое — вывод из логических соображений; второе — итог всей жизни, но в политическом смысле они имеют еще другое несходство: убеждение есть невыисканное сознание всей совокупности общественных отношений, мнение есть преувеличенное сочувствие только той стороне общественных интересов, которая совпадает с интересами одной партии и потому прикрывает ее своекорыстную исключительность обманчивым призраком общей пользы. Оттого в обществе искусственном, основанном на формальном сочетании интересов, каждое улучшение совершается вследствие какого-нибудь преднамеренного плана; новое отношение вводится потому, что нынешнее мнение берет верх над вчерашним порядком вещей; каждое постановление насильственно изменяет прежнее; развитие совершается, как мы уже заметили, по закону переворотов — сверху вниз или снизу вверх, смотря по тому, где торжествующая партия сосредоточила свои силы и куда торжествующее мнение их направило.

Напротив того, в обществе, устроившемся естественно из самобытного развития своих коренных начал, каждый перелом есть болезнь, более или менее опасная, — закон переворотов, вместо того чтобы быть условием жизненных улучшений, есть для него условие распада и смерти, ибо его развитие может совершаться только гармонически и неприметно, по закону ес-

тественного возрастания в односмысленном пребывании.

Одно из самых существенных отличий правомерного устройства России и Запада составляют коренные понятия о праве поземельной собственности. Римские гражданские законы, можно сказать, суть все не что иное, как развитие безусловности этого права. Западноевропейские общественные устройства также произошли из разнovidных сочетаний этих самобытных прав, в основании своем неограниченных и только в отношениях общественных принимающих некоторые взаимно-условные ограничения. Можно сказать, все здание западной общественности стоит на развитии этого личного права собственности, так что и самая личность в юридической основе своей есть только выражение этого права собственности.

В устройстве русской общественности личность есть первое основание, а право собственности только ее *случайное* отношение. Общине земля принадлежит потому, что община состоит из семей, состоящих из лиц, могущих землю возделывать. С увеличением числа лиц увеличивается и количество земли, принадлежащее семье, с уменьшением — уменьшается. Право общины над землею ограничивается правом помещика или вотчинника; право помещика обуславливается его отношением к государству. Отношения помещика к государству зависят не от поместья его,



но его поместье зависит от его личных отношений. Эти личные отношения определяются столько же личными отношениями его отца, сколько и собственными, теряются неспособностью поддерживать их или возрастают решительным перевесом достоинств над другими, совместными, личностями. Одним словом, безусловность поземельной собственности могла являться в России только как исключение. Общество слагалось не из частных собственности, к которым приписывались лица, но из лиц, которым приписывалась собственность.

Запутанность, которая впоследствии могла произойти от этих отношений в высших слоях общества при уничтожении мелких княжеств и слиянии их в одно правительственное устройство, была случайная и имела основание свое, как кажется, в причинах посторонних, являясь не как необходимое развитие, но уже как некоторое отклонение от правильного развития основного духа всей русской государственности. Впрочем, во всяком случае это особенное, совершенно отличное от Запада, положение, в котором человек понимал себя относительно поземельной собственности, должно было находиться в связи со всею совокупностью его общественных и общежительных и нравственных отношений.

Потому общежительные отношения русских были также отличны от западных. Я не говорю о различии некоторых частных форм, которые

можно почитать несущественными случайностями народной особенности. Но самый характер народных обычаев, самый смысл общественных отношений и частных нравов был совсем иной. Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления и хотя связывает их рассудком в один общий план, однако же в каждую минуту жизни является как иной человек. В одном углу его сердца живет чувство религиозное, которое он употребляет при упражнениях благочестия; в другом — отдельно — силы разума и усилия житейских занятий; в третьем — стремления к чувственным утехам; в четвертом — нравственно-семейное чувство; в пятом — стремление к личной корысти; в шестом — стремление к наслаждениям изящно-искусственным; и каждое из частных стремлений подразделяется еще на разные виды, сопровождаемые особыми состояниями души, которые все являются разрозненно одно от другого и связываются только отвлеченным рассудочным воспоминанием. Западный человек легко мог поутру молиться с горячим, напряженным, изумительным усердием; потом отдохнуть от усердия, забыв молитву и упражняя другие силы в работе; потом отдохнуть от работы, не только физически, но и нравственно, забывая ее сухие занятия за смехом и звоном застольных песен; потом забыть весь день и всю жизнь в мечтательном наслаждении искусственного зрелища. На другой день ему легко было опять снова

начать оборачивать то же колесо своей наружно правильной жизни.

Не так человек русский. Моляся в церкви, он не кричит от восторга, не бьет себя в грудь, не падает без чувств от умиления, напротив, во время подвига молитвенного он особенно старается сохранить трезвый ум и цельность духа. Когда же не односторонняя напряженность чувствительности, но самая полнота молитвенного самосознания проникнет его душу и умиление коснется его сердца, то слезы его льются незаметно и никакое страстное движение не смущает глубокой тишины его внутреннего состояния. Зато он не поет и застольных песен. Его обед совершается с молитвою. С молитвою начинает и оканчивает он каждое дело. С молитвою входит в дом и выходит. Последний крестьянин, являясь во дворец перед лицо великого князя (за честь которого он, может быть, вчера еще отваживал свою жизнь в каком-нибудь случайном споре с ляхами), не кланяется хозяину прежде, чем преклонится перед изображением святыни, которое всегда очевидно стояло в почетном углу каждой избы, большой и малой. Так русский человек каждое важное и неважное дело свое всегда связывал непосредственно с высшим понятием ума и с глубочайшим средоточием сердца.

Однако же надобно признаться, что это постоянное стремление к совокупной цельности всех нравственных сил могло иметь и свою

опасную сторону. Ибо только в том обществе, где все классы равно проникнуты одним духом, где повсеместно уважаемые и многочисленные монастыри — эти народные школы и высшие университеты религиозного государства — вполне владеют над умами, где, следовательно, люди, созревшие в духовной мудрости, могут постоянно руководствовать других, еще не дозревших, — там подобное расположение человека должно вести его к высшему совершенству. Но когда, еще не достигнув до самобытной зрелости внутренней жизни, он будет лишен руководительных забот Высшего ума, то жизнь его может представить неправильное сочетание излишних напряжений с излишними изнеможениями. Оттого видим мы иногда, что русский человек, сосредоточивая все свои силы в работе, в три дня может сделать больше, чем осторожный немец не сделает в тридцать, но зато потом уже долго не может он добровольно приняться за дело свое. Вот почему при таком недозрелом состоянии и при лишении единодушного руководителя часто для русского человека самый ограниченный ум немца, измеряя по часам и табличке меру и степень его трудов, может лучше, чем он сам, управлять порядком его занятий.

Но в древней России эта внутренняя цельность самосознания, к которой самые обычаи направляли русского человека, отражалась и на формах его жизни семейной, где закон постоянно-

го, ежеминутного самоотвержения был не героическим исключением, но делом общей и обыкновенной обязанности. До сих пор еще сохраняется этот характер семейной цельности в нашем крестьянском быту. Ибо если мы захотим вникнуть во внутреннюю жизнь нашей избы, то заметим в ней то обстоятельство, что каждый член семьи, при всех своих беспрестанных трудах и постоянной заботе об успешном ходе всего хозяйства, никогда в своих усилиях не имеет в виду своей личной корысти. Мысли о собственной выгоде совершенно отсек он от самого корня своих побуждений. Цельность семьи есть одна общая цель и пружина. Весь избыток хозяйства идет безотчетно одному главе семейства, все частные заработки сполна и совестливо отдаются ему.

И притом образ жизни всей семьи обыкновенно мало улучшается и от излишних избытков главы семейства, но частные члены не входят в их употребление и не ищут даже узнать величину их: они продолжают свой вечный труд и заботы с одинаким самозабвением как обязанность вести, как опору семейного согласия. В прежние времена это было еще разительнее, ибо семьи были крупнее и составлялись не из одних детей и внуков, но сохраняли свою цельность при значительном размножении рода. Между тем и теперь еще можем мы ежедневно видеть, как легко при важных несчастиях жизни, как охотно, скажу даже, как радостно один член семейства всегда

готов добровольно пожертвовать собою за другого, когда видит в своей жертве общую пользу своей семьи.

На Западе ослабление семейных связей было следствием общего направления образованности: от высших классов народа перешло оно к низшим, прямым влиянием первых на последние и неудержимым стремлением последних перенимать нравы класса господствующего. Эта страстная подражательность тем естественнее, чем однороднее умственная образованность различных классов, и тем быстрее приносит плоды, чем искусственнее характер самой образованности и чем более она подчиняется личным мнениям.

В высших слоях европейского общества семейная жизнь, говоря вообще, весьма скоро стала, даже для женщин, делом почти посторонним. От самого рождения дети знатных родов воспитывались за глазами матери. Особенно в тех государствах, где мода воспитывать дочерей вне семьи, в отделенных от нее непроницаемыми стенами монастырях, сделалась общим обычаем высшего сословия, — там мать семейства вовсе почти лишена была семейного смысла. Переступая через порог монастыря только для того, чтобы идти под венец, она тем же шагом вступала в заколдованный круг светских обязанностей прежде, чем узнала обязанности семейные. Потому чувствительность к отношениям общественным брала в ней верх над отношениями

домашними. Самолюбивые и шумные удовольствия гостиной заменяли ей тревоги и радости тихой детской. Салонная любезность и умение жить в свете, с избытком развиваясь на счет других добродетелей, сделались самою существенною частию женского достоинства. Скоро для обоих полов блестящая гостиная обратилась в главный источник удовольствий и счастья, в источник ума и образованности, в источник силы общественной, в господствующую и всепоглощающую цель их искусственной жизни. Оттуда — особенно в государствах, где воспитание женщин высшего круга совершалось вне семьи, — произошло великолепное, обворожительное развитие общежительных утонченностей; вместе с этим развитием — и нравственное гниение высшего класса, и в нем первый зародыш знаменитого впоследствии учения о всесторонней эмансипации женщины.

В России между тем формы общежития, выражая общую цельность быта, никогда не принимали отдельного, самостоятельного развития, оторванного от жизни всего народа, и потому не могли заглушить в человеке его семейного смысла, ни повредить цельности его нравственного возрастания. Резкая особенность русского характера в этом отношении заключалась в том, что никакая личность, в общежительных сношениях своих, никогда не искала выставить свою самородную особенность как какое-то достоинс-

тво, но все честолюбие частных лиц ограничивалось стремлением быть правильным выражением основного духа общества. Потому как гостиная не правительствует в государстве, которого все части проникнуты сочувствием со всею цельностью жизни общественной, как личное мнение не господствует в обществе, которое неизменно стоит на убеждении, так и прихоть моды не властвует в нем, вытесняясь твердостью общего быта.

При таком устройстве нравов простота жизни и простота нужд была не следствием недостатка средств и не следствием неразвития образованности, но требовалась самым характером основного просвещения. На Западе роскошь была не противоречие, но законное следствие раздробленных стремлений общества и человека; она была, можно сказать, в самой натуре искусственной образованности; ее могли порицать духовные в противность обычным понятиям, но в общем мнении она была почти добродетелью. Ей не уступали как слабости, но, напротив, гордились ею как завидным преимуществом. В средние века народ с уважением смотрел на наружный блеск, окружающий человека, и свое понятие об этом наружном блеске благоговейно сливал в одно чувство с понятием о самом достоинстве человека. Русский человек больше золотой парчи придворного уважал лохмотья юродивого. Роскошь проникала в Россию,



но как зараза от соседей. В ней извинялись, ей поддавались как пороку, всегда чувствуя ее незаконность, не только религиозную, но и нравственную, и общественную.

Западный человек искал развитием внешних средств облегчить тяжесть внутренних недостатков. Русский человек стремился внутренним возвышением над внешними потребностями избегнуть тяжести внешних нужд. Если бы наука о политической экономии существовала тогда, то, без всякого сомнения, она не была бы понятна русскому. Он не мог бы согласить с цельностью своего воззрения на жизнь — особой науки о богатстве. Он не мог бы понять, как можно с намерением раздражать чувствительность людей к внешним потребностям только для того, чтобы умножить их усилия к вещественной производительности. Он знал, что развитие богатства есть одно из второстепенных условий жизни общественной и должно потому находиться не только в тесной связи с другими высшими условиями, но и в совершенной им подчиненности.

Впрочем, если роскошь жизни еще могла, как зараза, проникнуть в Россию, то искусственный комфорт с своею художественною изнеженностью, равно как и всякая умышленная искусственность жизни, всякая расслабленная мечтательность ума, никогда не получили бы в ней право гражданства — как прямое и ясное противоречие ее господствующему духу.

По той же причине, если бы и изящные искусства имели время развиваться в древней России, то, конечно, приняли бы в ней другой характер, чем на Западе. Там развивались они сочувственно с общим движением мысли, и потому та же раздробленность духа, которая в умозрении произвела логическую отвлеченность, в изящных искусствах породила мечтательность и разрозненность сердечных стремлений. Оттуда языческое поклонение отвлеченной красоте. Вместо того чтобы смысл красоты и правды хранить в той неразрывной связи, которая, конечно, может мешать быстроте их отдельного развития, но которая бережет общую цельность человеческого духа и сохраняет истину его проявлений, западный мир, напротив того, основал красоту свою на обмане воображения, на заведомо ложной мечте или на крайнем напряжении одностороннего чувства, рождающегося из умышленного раздвоения ума. Ибо западный мир не сознавал, что мечтательность есть сердечная ложь и что внутренняя цельность бытия необходима не только для истины разума, но и для полноты изящного наслаждения.

Это направление изящных искусств шло не мимо жизни всего западного мира. Изнутри всей совокупности человеческих отношений рождается свободное искусство и, явившись на свет, снова входит в самую глубину человеческого духа, укрепляя его или расслабляя, собирая его силы или расточая их. Оттого, я думаю, лож-

ное направление изящных искусств еще глубже исказило характер просвещения европейского, чем само направление философии, которая тогда только бывает пружиною развития, когда сама результат его. Но добровольное, постоянное и, так сказать, одушевленное стремление к умышленному раздвоению внутреннего самосознания расщепляет самый корень душевных сил. Оттого разум обращается в умную хитрость, сердечное чувство — в слепую страсть, красота — в мечту, истина—в мнение, наука — в силлогизм, существенность — в предлог к воображению, добродетель — в самодовольство, а театральность является неотвязною спутницею жизни, внешнею прикрывкою лжи, — как мечтательность служит ей внутреннею маскою.

Но, назвав «самодовольство», я коснулся еще одного, довольно общего, отличия западного человека от русского. Западный, говоря вообще, почти всегда доволен своим нравственным состоянием, почти каждый из европейцев всегда готов, с гордостью ударяя себя по сердцу, говорить себе и другим, что совесть его вполне спокойна, что он совершенно чист перед Богом и людьми, что он одного только просит у Бога, чтобы другие люди все были на него похожи. Если же случится, что самые наружные действия его придут в противоречие с общепринятыми понятиями о нравственности, он выдумывает себе особую, оригинальную систему

нравственности, вследствие которой его совесть опять успокоивается. Русский человек, напротив того, всегда живо чувствует свои недостатки и, чем выше восходит по лестнице нравственного развития, тем более требует от себя — и потому тем менее бывает доволен собою. При уклонениях от истинного пути он не ищет обмануть себя каким-нибудь хитрым рассуждением, придавая наружный вид правильности своему внутреннему заблуждению, но даже в самые страстные минуты увлечения всегда готов сознать его нравственную незаконность.

Но остановимся здесь и соберем вместе все сказанное нами о различии просвещения западноевропейского и древнерусского, ибо, кажется, достаточно уже замеченных нами особенностей для того, чтобы, сведя их в один итог, вывести ясное определение характера той и другой образованности.

Христианство проникало в умы западных народов через учение одной Римской церкви — в России оно зажигалось на светильниках всей Церкви Православной; богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности — в православном мире оно сохранило внутреннюю цельность духа; там раздвоение сил разума — здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий — здесь стремление к ней посредством внутреннего возвыше-

ния самосознания к сердечной цельности и средоточию разума; там искание наружного, мертвого единства — здесь стремление к внутреннему, живому; там Церковь смешалась с государством, соединив духовную власть со светскою и сливая церковное и мирское значение в одно устройство смешанного характера, — в России она оставалась не смешанною с мирскими целями и устройством; там схоластические и юридические университеты — в древней России молитвенные монастыри, сосредоточивавшие в себе высшее знание; там рассудочное и школьное изучение высших истин — здесь стремление к их живому и цельному познаванию; там взаимное прорастание образованности языческой и христианской — здесь постоянное стремление к очищению истины; там государственность из насилий завоевания — здесь из естественного развития народного быта, проникнутого единством основного убеждения; там враждебная разграниченность сословий — в древней России их единоплеменная совокупность при естественной разновидности; там искусственная связь рыцарских замков с их принадлежностями составляет отдельные государства — здесь совокупное согласие всей земли духовно выражает неразделимое единство; там поземельная собственность первое основание гражданских отношений — здесь собственность только случайное выражение отношений личных; там законность формально-логическая —

здесь выходящая из быта; там наклонность права к справедливости внешней — здесь предпочтение внутренней; там юриспруденция стремится к логическому кодексу — здесь, вместо наружной связности формы с формой, ищет она внутренней связи правомерного убеждения с убеждениями веры и быта; там законы исходят искусственно из господствующего мнения — здесь они рождались естественно из быта; там улучшения всегда совершались насильственными переменами — здесь стройным естественным возрастанием; там волнение духа партий — здесь неизблемость основного убеждения; там прихоть моды — здесь твердость быта; там шаткость личной самозаконности — здесь крепость семейных и общественных связей; там щеголеватость роскоши и искусственность жизни — здесь простота жизненных потребностей и бодрость нравственного мужества; там изнеженность мечтательности — здесь здоровая цельность разумных сил; там внутренняя тревожность духа при рассудочной уверенности в своем нравственном совершенстве — у русского глубокая тишина и спокойствие внутреннего самосознания при постоянной недоверчивости к себе и при неограниченной требовательности нравственного усовершенствования — одним словом, там раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоение семейных прав

и обязанностей, раздвоение нравственного и сердечного состояния, раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного, — в России, напротив того, преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного. Потому если справедливо сказанное нами прежде, то *раздвоение* и *цельность*, *рассудочность* и *разумность* будут последним выражением западноевропейской и древнерусской образованности.

Но здесь естественно приходит вопрос: отчего же образованность русская не развилась полнее образованности европейской прежде введения в Россию просвещения западного? Отчего не опередила Россия Европу? Отчего не стала она во главе умственного движения всего человечества, имея столько залогов для правильного и всеобъемлющего развития духа?

В объяснение этого сказать, что если развитие русского ума отдалилось на несколько веков от того времени, когда оно, по вероятности, должно было совершиться, то это произошло по высшей воле Провидения, — значило бы сказать мысль справедливую, но не ответную. Святое Провидение не без нравственной причины человека продолжает или сокращает назначенный ему путь. От Египта до обетованной земли израильский народ мог совершить в 40 дней

то путешествие через пустыни аравийские, которое он совершал 40 лет только потому, что душа его удалялась от чистого стремления к Богу, его ведущему.

Но мы говорили уже, что каждый патриархат во Вселенской Церкви, каждый народ, каждый человек, принося на служение ей свою личную особенность, в самом развитии этой особенности встречает опасность для своего внутреннего равновесия и для своего согласного пребывания в общем духе Православия.

В чем же заключалась особенность России сравнительно с другими народами мира православного и где таилась для нее опасность? И не развилась ли эта особенность в некоторое излишество, могущее уклонить ее умственное направление от прямого пути к назначенной ему цели?

Здесь, конечно, могут быть только гадательные предположения. Что касается до моего личного мнения, то я думаю, что особенность России заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское учение получило в ней, — во всем объеме ее общественного и частного быта. В этом состояла главная сила ее образованности, но в этом же таилась и главная опасность для ее развития. Чистота выражения так сливалась с выражаемым духом, что человеку легко было смешать их значительность и наружную форму уважать наравне с ее внутренним смыслом. От этого смешения, конечно, ограждал



его самый характер православного учения, преимущественно заботящегося о цельности духа. Однако же разум учения, принимаемого человеком, не совершенно уничтожает в нем общечеловеческую слабость. В человеке и в народе нравственная свобода воли не уничтожается никаким воспитанием и никакими постановлениями. В XVI веке, действительно, видим мы, что уважение к форме уже во многом преобладает над уважением духа. Может быть, начало этого неравновесия должно искать еще и прежде, но в XVI веке оно уже становится видимым. Некоторые повреждения, вкравшиеся в богослужебные книги, и некоторые особенности в наружных обрядах Церкви упорно удерживались в народе, несмотря на то, что беспрестанные сношения с Востоком должны бы были вразумить его о несходствах с другими Церквями. В то же время видим мы, что частные юридические постановления Византии не только изучались, но и уважались наравне почти с постановлениями общецерковными и уже выражается требование применять их к России, как <если> бы они имели всеобщую обязательность. В то же время в монастырях, сохранявших свое наружное благолепие, замечался некоторый упадок в строгости жизни. В то же время правильное вначале образование взаимных отношений бояр и помещиков начинает принимать характер уродливой формальности запутанного местничества. В то же время близость

унии страхом чуждых нововведений еще более усиливает общее стремление к боязливому сохранению всей, даже наружной и буквальной, целости в коренной русской православной образованности.

Таким образом, уважение к Преданию, которым стояла Россия, нечувствительно для нее самой перешло в уважение более наружных форм его, чем его оживляющего духа. Оттуда произошла та односторонность в русской образованности, которой резким последствием был Иоанн Грозный и которая, через век после, была причиною расколов и потом своею ограниченностью должна была в некоторой части мыслящих людей произвести противоположную себе другую односторонность: стремление к формам чужим и к чужому духу.

Но корень образованности России живет еще в ее народе, и, что всего важнее, он живет в его Святой Православной Церкви. Потому на этом только основании, и ни на каком другом, должно быть воздвигнуто прочное здание просвещения России, созидаемое доньше из смешанных и большею частию чуждых материалов и потому имеющее нужду быть перестроенным из чистых собственных материалов. Построение же этого здания может совершиться тогда, когда тот класс народа нашего, который не исключительно занят добытвием материальных средств жизни и которому, следовательно, в общественном составе преиму-

щественно предоставлено значение вырабатывать мысленно общественное самосознание, — когда этот класс, говорю я, до сих пор проникнутый западными понятиями, наконец полнее убедится в односторонности европейского просвещения, — когда он живее почувствует потребность новых умственных начал, — когда с разумною жаждою полной правды он обратится к чистым источникам древней православной веры своего народа и чутким сердцем будет прислушиваться к ясным еще отголоскам этой святой веры Отечества в прежней, родимой жизни России. Тогда, вырвавшись из-под гнета рассудочных систем европейского любомудрия, русский образованный человек в глубине особенного, недоступного для западных понятий, живого, цельного умозрения святых отцов Церкви найдет самые полные ответы именно на те вопросы ума и сердца, которые всего более тревожат душу, обманутую последними результатами западного самосознания. А в прежней жизни Отечества своего он найдет возможность понять развитие другой образованности.

Тогда возможна будет в России наука, основанная на самобытных началах, отличных от тех, какие нам предлагает просвещение европейское. Тогда возможно будет в России искусство, на самородном корне расцветающее<sup>\* 47</sup>. Тогда жизнь об-

---

\* О современном состоянии искусства и о характере его будущего развития было еще в 1845 году высказано несколько глубоких мыслей А. С. Хомяковым в его статье «Письмо в Петербург», напечатанной во 2-м № «Москвитянина» того года, но тогда воззрение

щественная в России утвердится в направлении, отличном от того, какое может ей сообщить образованность западная.

Однако же, говоря: «Направление», я не излишним почитаю прибавить, что этим словом я резко ограничиваю весь смысл моего желания. Ибо если когда-нибудь случилось бы мне увидеть во сне, что какая-либо из внешних особенностей нашей прежней жизни, давно погибшая, вдруг воскресла посреди нас и в прежнем виде своем вмешалась в настоящую жизнь нашу, то это видение не обрадовало бы меня. Напротив, оно испугало бы меня. Ибо такое перемещение прошлого в новое, отжившего в живущее было бы то же, что перестановка колеса из одной машины в другую, другого устройства и размера, — в таком случае или колесо должно сломаться, или машина. Одного только желаю я, чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении Святой Православной Церкви, вполне проникнули убеждения всех ступеней и сословий наших, чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие и чтобы та *цельность* бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда

---

это было, кажется, еще преждевременно для нашей публики, ибо литература наша не отозвалась на эти живые мысли тем ответом, какой бы должно было ожидать от нее при более сознательном расположении умов.

уделом настоящей и будущей нашей православной России...<sup>48</sup>

*1852 год*

### **О необходимости и возможности новых начал для философии**

Недавно еще стремление к философии было господствующим в Европе. Даже политические вопросы занимали второе место, подчиняясь решению философских систем и от них заимствуя свой окончательный смысл и свою внутреннюю значительность. Но в последнее время интерес к философии видимо ослабел, а с 48-го года отношения между ею и политикой совершенно переменялись: все внимание людей мыслящих поглощается теперь вопросами политическими; сочинений философских почти не выходит; философские системы занимают немногих — и по справедливости. Для отвлеченного, систематического мышления нет места в тесноте громадных общественных событий, проникнутых всемирною значительностию и сменяющихся одно другим с быстротою театральных декораций.

К тому же самое философское развитие в Европе достигло той степени зрелости, когда появление новой системы уже не может так сильно и так

видимо волновать умы, как прежде оно волновало их, поражая противоположностью новых выводов с прежними понятиями. То направление к рациональному самомышлению, которое началось на Западе около времен Реформации и которого первыми представителями в философии были Бакон и Декарт, постоянно возрастая и распространяясь в продолжение трех с половиною столетий, то раздробляясь на множество отдельных систем, то совокупляясь в их крупные итоги и переходя таким образом все ступени своего возможного восхождения, достигло наконец последнего всеобъемлющего вывода, далее которого ум европейского человека уже не может стремиться, не изменив совершенно своего основного направления. Ибо когда человек отвергает всякий авторитет, кроме своего отвлеченного мышления, то может ли он идти далее того воззрения, где все бытие мира является ему прозрачной диалектикой его собственного разума, а его разум — самосознанием всемирного бытия? Очевидно, что здесь конечная цель, которую только может предположить себе отвлеченный разум, отделенный от других познавательных сил, — цель, к которой он шел в продолжение веков, до которой он достиг в наше время и выше которой ему искать уже нечего. Лишившись возможности идти вперед, философия может только распространяться в ширину, развиваться в подробностях и подводить все отдельные знания под один общий смысл. По этой причине

видим мы, что современные мыслители Запада, как бы ни были различны мнения каждого, почти все стоят на одинакой высоте основных начал. Последователи Гегеля говорят языком более школьным, не читавшие его говорят языком более человеческим, но почти все, даже и не слыхавшие его имени, выражают то главное убеждение, которое служит основанием и является последним выводом его системы. Это убеждение, так сказать, в воздухе современной образованности. Потому, если мы видим, что мало выходит философских книг, мало спорят о философских вопросах, если мы замечаем, что интерес к философским системам ослабел, то из этого не следует еще заключать, чтобы ослабел интерес к самому мышлению философскому. Напротив, оно более, чем когда-нибудь, проникло во все другие области разума. Каждое явление в общественной жизни и каждое открытие в науках ложится в уме человека далее пределов своей видимой сферы и, связываясь с вопросами общечеловеческими, принимает рационально-философское значение. Самая всемирность событий общественных помогает такому направлению ума. Интерес протыл к школьному построению систем, но тем с бóльшим усилием стремится каждый образованный человек протянуть руководительную нить своей отвлеченной мысли сквозь все лабиринты общественной жизни, сквозь все чудеса новых открытий в науках и всю бесконечность их возможных последствий.

Возникновение новых систем философских кончилось, но господство рациональной философии продолжается. Это рациональное мышление, которое в новейшей философии Германии получило свое окончательное сознание и выражение, связывает все явления современного европейского просвещения в один общий смысл и дает им один общий характер. Каждое движение жизни проникнуто тем же духом, каждое явление ума наводит на те же философские убеждения. Несогласие этих рационально-философских убеждений с учениями веры внушили некоторым западным христианам желание противопоставить им другие философские воззрения, основанные на вере. Но самые блестящие усилия западных христианских мыслителей послужили только к тому, чтоб еще более доказать прочное господство рационализма. Ибо противники философии, стараясь опровергнуть ее выводы, не могут, однако же, оторваться от того основания, из которого произошла философия ходом естественного развития и из которого только насилием могут быть вынуждены другие последствия. По этой причине многие благочестивые люди на Западе, пораженные этим неудержимым стремлением мысли к неверию, желая спасти веру, совсем отвергают всякую философию как нечто несовместное с религией и осуждают разум вообще как нечто противное вере. Но эти благочестивые люди на Западе не замечают, что таким гонением разума они еще бо-



лее самих философов вредят убеждениям религиозным. Ибо что́ это была бы за религия, которая не могла бы вынести света науки и сознания? Что́ за вера, которая несовместна с разумом?

Между тем кажется, что верующему человеку на Западе почти не остается другого средства спасти веру, как сохранять ее слепоту и сберегать боязливо от соприкосновения с разумом. Это несчастное, но необходимое последствие внутреннего раздвоения самой веры. Ибо, где учение веры хотя сколько-нибудь уклонилось от своей основной чистоты, там это уклонение, развиваясь малопомалу, не может не явиться противоречием вере. Недостаток цельности и внутреннего единства в вере принуждает искать единства в отвлеченном мышлении. Человеческий разум, получив одинакие права с Божественным Откровением, сначала служит основанием религии, а потом заменяет ее собою.

Но, говоря о раздвоении веры и об отвлеченно-рациональном основании религии, я понимаю не одни протестантские исповедания, где авторитет Предания заменяется авторитетом личного разума. В латинстве не менее протестантства видим мы отвлеченный разум в самой основе вероучения, несмотря на то, что в борьбе с протестантством латинство отвергает рационализм, опираясь на одно Предание. Ибо только в противоречии протестантизму поставляет латинство церковное Предание выше человеческого разума,

но в отношении к Церкви Вселенской Рим в делах веры дает преимущество отвлеченному силлогизму перед Святым Преданием, хранящим общее сознание всего христианского мира в живой и неразрывной цельности. Это предпочтение силлогизма Преданию было даже единственным условием отдельного и самостоятельного возникновения Рима. Ибо как могла бы Римская церковь оторваться иначе от Церкви Вселенской? Она отпала от нее только потому, что хотела ввести в веру новые догматы, неизвестные церковному Преданию и порожденные случайным выводом логики западных народов. Отсюда произошло то первое раздвоение в самом основном начале западного вероучения, из которого развилась сперва схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере и, наконец, философия вне веры. Первые рационалисты были схоластики, их потомство называется гегельянцами.

Но направление западных философий было различно, смотря по тем исповеданиям, из которых они возникали, ибо каждое особое исповедание непременно предполагает особое отношение разума к вере. Особое отношение разума к вере определяет особый характер того мышления, которое из него рождается.

Римская церковь оторвалась от Церкви Вселенской вследствие вывода разума формально-логического, искавшего наружной связи понятий и из нее выводившего свои заключения о сущнос-

ти. Такой только наружный разум и мог отторгнуть Рим от Церкви, поставив свой силлогизм выше живого сознания всего христианства. Лишившись опоры Вселенского Предания и общего и единомысленного сочувствия всей Церкви, церковь Римская должна была искать утверждения на какой-нибудь богословской системе. Но как разум человеческий, особенно рассудочный, может различно постигать Божественное, согласно различию личных понятий каждого, и как противоречия в богословских рассуждениях не могли уже разрешаться внутренним согласием всей Церкви, видимой и невидимой, Церкви всех веков и народов, — то единомыслие западных христиан должно было ограждаться внешним авторитетом иерархии. Таким образом внешний авторитет, независимо от внутреннего, сделался последним основанием веры. Потому отношения веры и разума приняли тот характер, что разум должен был *слепо* покоряться вероучению, утверждаемому внешнею властью видимой Церкви, — слепо, потому что нельзя было искать никакой внутренней причины для того или другого богословского мнения, когда истинность или ложность мнения решалась случайным разумением иерархии. Отсюда схоластика со всеми ее рассудочными утонченностями, беспрестанно соглашавшая требования разума с утверждениями иерархии и, соглашая их, беспрестанно удалявшаяся от них в бесчисленное множество еретических систем и толкований.

Между тем, предоставив разуму иерархии, независимо от Предания и от всей полноты Церкви, высший суд над Божественными истинами, Римская церковь должна была вместе признать свою иерархию источником всякой истины и подчинить приговору того же иерархического мнения весь объем человеческого мышления, все развитие ума в науках и жизни общественной. Ибо все более или менее касается вопросов Божественной истины, и если однажды разум иерархии переступил границы Божественного Откровения, то не было причины ему остановиться в своем движении. Пример Галилея не исключение: он выражает постоянный закон общего отношения Западной церкви к человеческому мышлению. Потому для спасения разума от совершенного ослепления или от совершенного безверия Реформация была необходима и должна была возникнуть из того же самого начала, из которого Римская церковь выводила свое право на отдельную самобытность и всевмешательство. Вся разница заключалась в том, что право суда над Божественным Откровением, сохранявшимся в Предании, перенесено было из разума временной иерархии в разум всего современного христианства. Вместо одного внешнего авторитета, равно обязательного для всех, основанием веры сделалось личное убеждение каждого.

Это была другая крайность того же уклонения от истины. Границы между естественным

разумом человека и Божественным Откровением были равно нарушены как в Римской церкви, так и в протестантских исповеданиях, но различным образом, потому и отношения их к просвещению были различные. Там основанием веры было Предание, подчиненное суду одной иерархии, обуздывавшей таким образом общее развитие разума своим случайным разумением и старавшейся втеснить всякое мышление в одну условную форму, здесь от Предания осталась одна буква Писания, которой смысл зависел от личного понимания каждого.

От этих двух отношений должно было возникнуть совершенно противоположное направление умов. Под влиянием латинства надобно было уму волею-неволею подвести все свое знание под одну систему. Главная истина была дана; способ ее разумения определен; многие черты ее отношения к разуму обозначены; оставалось только всю совокупность мышления согласить с данными понятиями, устранив из разума все, что могло им противоречить. В протестантстве, напротив того, кроме буквы Писания, в руководство уму даны были только некоторые личные мнения реформаторов, несогласных между собою в самых существенных началах. Ибо коренные отношения человека к Богу, отношения свободной воли к благодати и Предопределению и тому подобные разумные отношения веры с самого начала понимались ими совершенно различно. Оттого разум

человеческий должен был искать общего основания для истины, мимо Преданий веры, внутри собственного мышления. Отсюда по необходимости должна была возникнуть философия рациональная, стремящаяся не развить данную истину, не проникнуться ею, не возвыситься до нее, но прежде всего — найти ее. Впрочем, не имея единого и твердого основания для истины в вере, мог ли человек не обратиться к отвлеченному от веры мышлению? Самая любовь к Божественной истине заставляла его искать философии рациональной. Если же рациональная философия, развиваясь вне Божественного Предания, увлекла человека к безверию, то первая вина этого несчастья лежит, конечно, не на протестантизме, но на Риме, который, имея уже истину и составляя живую часть живой Церкви, сознательно и преднамеренно от нее откололся.

Забываясь более о наружном единстве и о внешнем владычестве над умами, чем о внутренней истине, Рим сохранял для своей иерархии монополию разума и не мог действовать иначе, если не хотел распасться на множество противоречащих толков. Народ не должен был мыслить, не должен был понимать богослужения, не должен был даже читать Божественного Писания. Он мог только слушать, не понимая, и слушаться, не рассуждая; он почитался бессознательной массой, на которой стояло здание Церкви и которая должна была оставаться бессознательною, чтобы

Церковь стояла. Потому почти всякое самобытное мышление, искренно и естественно возникавшее внутри Римской церкви, по необходимости обращалось в оппозицию против нее. Почти все замечательные мыслители отвергались ею и преследовались. Каждое движение ума, несогласное с ее условными понятиями, было ересью, ибо ее понятия, заклеянные авторитетом иерархии, официально проникали во все области разума и жизни.

Реформация, напротив того, способствовала развитию просвещения народов, которых она спасла от умственного угнетения Рима, самого невыносимого из всех угнетений. В этом заключается главная заслуга Реформации, возвратившей человеку его человеческое достоинство и завоевавшей ему право быть существом разумным. Однако же в этой разумности не было силы, которая бы постоянно подымала ее выше естественной обыкновенности. Оторванные от сочувствия с Единою Истинною Церковью, которая от них заслонялась Римом, протестантские народы не видали вокруг себя ничего Божественного, кроме буквы Писания и своего внутреннего убеждения, и в радости освобождения от умственной неволи они просмотрели в обожаемой букве Писания ту истину, что Господь принес на землю не одно учение, но вместе основал и Церковь, которой обещал непрерывное существование до конца веков, и что учение Свое утвердил Он в Своей Церкви, а не вне ее. Между собою и первыми веками христианства протестан-

ты не видали ничего, кроме лжи и заблуждения; они думали, что, вопреки обетований Спасителя, врата адовы<sup>1</sup> одолели Церковь, что Церковь Божия умирала до них и что им предоставлено было воскресить ее собою, опираясь на Священном Писании. Но Священное Писание, не проникнутое единомысленным разумением, принимало особый смысл по личным понятиям каждого. По этой причине и чтобы удовлетворить всем личным сознаниям, надобно было не только найти общее основание истины в разуме человека вообще, но непременно в той части его разума, которая доступна *всякой* отдельной личности. Потому философия, возбужденная протестантизмом, преимущественно должна была ограничиваться областью разума логического, равно принадлежащего каждому человеку, каковы бы ни были его внутренняя высота и устройство. Совокупление всех познавательных способностей в одну силу, внутренняя цельность ума, необходимая для сознания цельной истины, не могли быть достоянием всех. Только разум отнoшений, разум отрицательный, логический, мог признаваться за общий авторитет, только он мог требовать безусловного признания своих выводов от каждой особенной личности.

По этой причине видим мы, что философия рациональная развивалась почти исключительно в землях протестантских.

Ибо то, что называют *философией* французской, есть, собственно, английская *философия*,



перенесенная во Францию во времена ослабления веры. Хотя Декарт был француз и хотя в половине XVII века почти все мыслящие люди Франции держались его системы, но, несмотря на то, уже в начале XVIII она исчезла сама собой из общего убеждения — так мало она была согласна с особенным характером народного мышления. Изменение, которое хотел в ней произвести Мальбранш<sup>2</sup>, имело еще менее прочности. Между тем для германского мышления Декарт сделался родоначальником всей философии.

Может быть, во Франции могла бы возникнуть своя философия, положительная, если бы Боссюэтов галликанизм<sup>3</sup> не ограничился дипломатической формальностью, но развился полнее, сознательнее и внутреннее и освободил французскую образованность от умственного угнетения Рима прежде, чем она утратила веру. Начала этой возможной для Франции философии заключались в том, что было общего между убеждениями Пор-Рояля<sup>4</sup> и особенными мнениями Фенелона<sup>5</sup>. Ибо, кроме несходства с официальными понятиями Рима, между ними было то общее, что они стремились к развитию внутренней жизни и в ее глубине искали живой связи между верою и разумом, выше сферы наружного сцепления понятий. Пор-Рояль и Фенелон получили это направление из одного источника, из той части христианского любомудрия, которую они нашли в древних отцах Церкви и которую не вмещало в себя римское уче-

ние. Мысли Паскаля<sup>6</sup> могли быть плодотворным зародышем этой новой для Запада философии. Его неконченное сочинение не только открывало новые основания для разумения нравственного порядка мира, для сознания живого отношения между Божественным Промыслом и человеческою свободою, но еще заключало в себе глубокомысленные наведения на другой способ мышления, отличающийся равно от римско-схоластического и от рационально-философского. Если бы эти искры его мыслей соединились в общем сознании с теми, которые согревали душу Фенелона, когда он, в защиту Гюйон<sup>7</sup>, собирал учения святых отцов о внутренней жизни, то из совместного их пламени должна была загореться новая, самобытная философия, которая, может быть, могла бы спасти Францию от безверия и его последствий. Конечно, эта философия не была бы чистой истиной, потому что все-таки она оставалась бы вне Церкви, но она ближе подходила бы к ней, чем все рациональные умозрения. Но происки иезуитов разрушили Пор-Рояль с его уединенными мыслителями; с ними погибло и рождавшееся живительное направление их мыслей. Холодная, торжественная логика Боссюэта не поняла того, что было живого и теплого в уклонении Фенелона от официального мышления Рима, и с самодовольством принудила его авторитетом папы отречься от своих заветных убеждений из уважения к папской непогрешимости. Таким образом, самобытная философия

Франции замерла в самом зародыше, и образованность французская, требовавшая какого-нибудь умственного дыхания, должна была подчиниться хохоту Вольтера и законам чужой философии, которая явилась тем враждебнее для религиозных убеждений Франции, что не имела с ними ничего общего. В Англии система Локка могла еще кое-как уживаться с верою, подле которой она вырастала, но во Франции она приняла характер разрушительный, перешла через Кондильяка<sup>8</sup> в Гельвеция<sup>9</sup> и распространением своим уничтожила последние остатки веры.

Таким образом, в тех народах, которых умственная жизнь подлежала <власти> Римской церкви, самобытная философия была невозможна. Но, однако же, развитие образованности требовало сознающего ее и связующего мышления. Между живою наукою мира и формальною верою Рима лежала пропасть, через которую мыслящий католик должен был делать отчаянный прыжок. Этот прыжок не всегда был под силу человеческому разуму и не всегда по совести искреннему христианину. Оттого, родившись в землях протестантских, рациональная философия распространилась и на католические, проникла всю образованность Европы одним общим характером и прежнее единомыслие веры западных народов заменила единомыслием отвлеченного разума.

Но не вдруг мысль человека дошла до своего последнего вывода. Только мало-помалу от-

брасывала она от себя все посторонние данные, находя их недостаточно верными для основного утверждения первой истины. Сначала деятельность ее распалась на две стороны. В народах происхождения романского, которые по своей исторической натуре стремились сливать внутреннее самосознание с внешностью жизни, возникла философия опытная, или чувственная, восходившая от частных наблюдений к общим итогам и из порядка внешней природы выводившая все законы бытия и разумения. В народах германского происхождения, носивших, также вследствие своей исторической особенности, внутри себя постоянное чувство разделения жизни внешней от внутренней, возникло стремление вывести из самых законов разума законы для внешнего бытия. Наконец, обе философии соединились в одно умственное воззрение, основанное на тождестве разума и бытия и развивавшее из этого тождества ту форму мышления, которая обнимала все другие философии как отдельные ступени неконченной лестницы, ведущей к одной цели.

Но, исходя из совокупности западноевропейской образованности и вмещающая в себя общий результат ее умственной жизни, новейшая философия, как и вся новейшая образованность Европы, в последнем процветании своем совершенно отделилась от своего корня. Ее выводы не имеют ничего общего с ее прошедшим. Она относится к нему не как довершающая, но как разрушающая

сила. Совершенно независимо от своего прошедшего она является теперь как самобытно новое начало, рождает новую эпоху для умственной и общественной жизни Запада. Определить настоящий характер ее влияния на европейскую образованность еще весьма трудно, ибо ее особенное влияние только начинает обозначаться; конечные плоды его еще таятся в будущем.

Однако же недавность господства этой новой системы над прежними философскими убеждениями Европы не дает нам права думать, чтобы основные положения этой последней системы и ее диалектический процесс мышления были исключительно принадлежностью нашего времени. В общей жизни человечества новейшая философия не так нова, как полагают обыкновенно. Она новость для новой истории, но для человеческого разума вообще она вещь бывалая, и потому будущие последствия ее господства над умами более или менее уже обозначились в прошедшем. Ибо тот же дух мышления господствовал в образованном мире за несколько сот лет до Рождества Христова. Основные убеждения Аристотеля — не те, которые ему приписывали его средневековые толкователи, но те, которые выходят из его сочинений, — совершенно тождественны с убеждениями Гегеля. А тот способ диалектического мышления, который обыкновенно почитают за исключительную особенность и за своеобразное открытие Гегеля, составлял, еще прежде Аристотеля, явную

принадлежность элеатов<sup>10</sup>, так что, читая Платона «Парменида»<sup>11</sup>, кажется, будто в словах ученика Гераклитова<sup>12</sup> мы слышим самого берлинского профессора, рассуждающего о диалектике как о главном назначении философии и ее настоящей задаче, видящего в ней чудотворную силу, которая превращает каждую определенную мысль в противоположную и из нее рождает опять новое определение, и полагающего отвлеченные понятия о бытии, небытии и возникновении в начало мыслительного процесса, обнимающего все бытие и знание. Потому разница нового философа от древних заключается не в основной точке зрения, до которой возвысился разум, не в особенном способе мышления, им изобретенном, но единственно в dokonченной полноте систематического развития и в этом богатстве умственных приобретений, которое любознательность человека могла собрать ему в течение своих двухтысячелетних исканий. Разум стоит на той же ступени — не выше — и видит ту же последнюю истину — не далее, — только горизонт вокруг яснее обозначился.

Кажется, ум западного человека имеет особое сродство с Аристотелем. В самое начало западноевропейской образованности заложено было сочувствие к его мышлению. Но схоластики пользовались его системою только для того, чтобы утверждать на ней другую истину, не из нее непосредственно выведенную, но принятую ими

из Предания. Когда же с возрождением наук упал безграничный авторитет Аристотеля, то, казалось, сочувствие с ним утратилось навсегда. Освобождение от него праздновалось по Европе с каким-то восторгом, как великое и спасительное событие для ума человеческого. Гегель шел по другой дороге, и вне системы Аристотеля, но, однако же, сошелся с ним и в последнем выводе, и в основном отношении ума к истине. Он построил другую систему, но так, как бы ее построил сам Аристотель, если бы воскрес в наше время и если бы, не переменяя уровня, на котором стоял разум человеческий в его время, он только подвел к своей точке зрения вопросы современной образованности. Ученики Гегеля, подставляя свою терминологию вместо аристотелевской, узнают в его системе хотя не полное, но верное отражение системы их учителя. Голос нового мира отозвался прежним отголоском мира прошедшего.

Древняя греческая философия возникла также не прямо из греческих верований, но их влиянием и подле них, возникла из их внутреннего разногласия. Внутреннее разногласие веры при-нуждало к отвлеченной разумности. Отвлеченная разумность и живая, пестрая осязательность противоречащих учений веры, противопоставляясь друг другу в сущности, могли мириться внутри сознания грека только в созерцаниях изящного и, может быть, еще в скрытом значении мистерий. Потому греческое изящное стоит между ощути-

тельностью греческой мифологии и отвлеченною разумностью ее философии. Прекрасное для грека сделалось средоточием всей умственной жизни. Развитие смысла изящного составляет, можно сказать, всю сущность греческой образованности, внутренней и внешней. Но в самой натуре этого изящного лежали пределы его процветания: один из его элементов уничтожался возрастанием другого. По мере развития разумности ослаблялась вера мифологическая, с которой вместе увядала греческая красота. Ибо прекрасное, так же как истинное, когда не опирается на существенное, улетучивается в отвлеченность. Возрастая на развалинах верований, философия подкопала их и вместе сломила живую пружину развития греческой образованности. Быв сначала ее выражением, в конце своего возрастания философия явилась противоречием прежней греческой образованности и хотя носила еще наружные признаки ее мифологии, но имела отдельную от нее самобытность. Она зародилась и возрастала в понятиях греческих, но, созревши, сделалась достоянием всего человечества, как отдельный плод разума, округлившийся и созревший и оторвавшийся от своего естественного корня.

Так с конечным развитием греческой образованности окончилось, можно сказать, владычество языческих верований над просвещением человечества — не потому, чтобы не оставалось еще верующих язычников, но потому, что пере-



довая мысль образованности была уже вне языческой веры, обращая мифологию в аллегория. Только недоразвитая и, следовательно, бессильная мысль могла оставаться языческою, — развиваясь, она подпала власти философии.

С этой отрицательной стороны греческая философия является в жизни человечества как полезная воспитательница ума, освободившая его от ложных учений язычества и своим разумным руководством приведшая его в то безразличное состояние, в котором он сделался способным к принятию высшей истины. Философия приготовила поле для христианского посева.

Но между Аристотелем и общим подчинением мирового просвещения учению христианскому прошло много веков, в продолжение которых многие различные и противоречащие системы философии питали, утешали и тревожили разум. Однако же крайности этих систем принадлежали немногим: общее состояние просвещения подчинялось тому, что было общего крайностям, составляя их середину. Между добродетельною гордостью стоиков и чувственною философиею эпикурейцев<sup>13</sup>, между заманчивою высотой заоблачных построений ума в новоплатонической школе<sup>14</sup> и бесчувственною, неумолимою, всеискоряющею сохою скептицизма стояла философия Аристотеля, к которой беспрестанно возвращался ум от крайних уклонений и которая в самые односторонности уклонившегося от нее мышления

впускала логические сети своей равнодушной системы. Потому можно сказать, что в древнем дохристианском мире были некоторые философы различных, противоречащих друг другу сект, но вся масса мыслящего человечества, вся нравственная и умственная сила просвещения принадлежала Аристотелю. Какое же именно влияние имела философия Аристотеля на просвещение и нравственное достоинство человека? Решение этого вопроса важно не для одной истории мира прошедшего.

Самый ясный и самый короткий ответ на этот вопрос мог бы, кажется, заключаться в нравственном и умственном настроении тех веков, когда эта философия господствовала. Римский гражданин времен кесаревских был живым отпечатком ее убеждений. Ибо не отдельные истины, логические или метафизические, составляют конечный смысл всякой философии, но то отношение, в которое она поставляет человека к последней искомой истине, то внутреннее требование, в которое обращается ум, ею проникнутый. Ибо всякая философия в полноте своего развития имеет двойной результат или, правильнее, две стороны последнего результата: одна — общий итог сознания, другая — господствующее требование, из этого итога возникающее. Последняя истина, на которую опирается ум, указывает и на то сокровище, которого человек пойдет искать в науке и в жизни. В конце философской системы, между

ее исконной истиной и ее искомой целью, лежит уже не мысль, имеющая определенную формулу, но один, так сказать, дух мысли, ее внутренняя сила, ее сокровенная музыка, которая сопровождает все движения души убежденного ею человека. И этот внутренний дух, эта живая сила свойственна не одним высшим философиям <но составляет существенный смысл всякой философии>, dokonченной и сомкнутой в своем развитии. Система принадлежит школе; ее сила, ее конечное требование принадлежат жизни и просвещению всего человечества.

Но, надобно сознаться, философия Аристотеля, когда она не служила подкреплением чужой системы, а действовала самобытно, имела на просвещение человечества весьма грустное влияние, прямо противоположное тому, какое она имела на своего первого ученика, великого завоевателя Востока<sup>15</sup>. Стремление к лучшему в кругу обыкновенного, к благоразумному в ежедневном смысле этого слова, к возможному, как оно определяется внешнею действительностию, — были крайними выводами той разумности, которая внушалась системою Аристотеля. Но эти внушения не пришлись по мерке только одного ученика; другим всем они были по плечу. Слушая их, Александр, кажется, тем напряженнее развивал свою противоположную им самобытность, как бы наперекор советам учителя. Может быть даже, без этого понуждения благоразумной посредственности в нем бы не раз-

вилась вся крайность его неблагоразумной гениальности. Но остальное человечество тем охотнее подчинялось влиянию рассудочной философии, что, при отсутствии высших убеждений, стремление к земному и благоразумно обыкновенному само собой становится господствующим характером нравственного мира.

Система Аристотеля разорвала цельность умственного самосознания и перенесла корень внутренних убеждений человека вне нравственного и эстетического смысла, в отвлеченное сознание рассуждающего разума. Орудия, которыми она познавала истину, ограничивались логической деятельностью ума и безучастною наблюдательностью внешнего мира. Наружное бытие и выразимая, словесная сторона мысли составляли ее единственные данные, из которых она извлекала то, что может из них извлекаться логическим сцеплением понятий, — и, надобно сознаться, извлекала из них все, что этим путем могло быть извлечено из них в то время. Действительность в глазах Аристотеля была полным воплощением высшей разумности. Все разногласия мира физического и нравственного были только мнимые и не только терялись в общей гармонии, но были необходимыми звуками для ее вечно неизменяемой полноты. Мир, по его мнению, никогда не был лучше и не будет; он всегда достаточно прекрасен, ибо никогда не начинался, как никогда не кончится и вечно останется цел и неизменен в общем объеме, бес-

престанно изменяясь и уничтожаясь в частях своих. Но эта полнота и удовлетворительность мира представлялась ему в холодном порядке отвлеченного единства. Высшее благо видел он в мышлении, разумеющем это единство сквозь разнообразие частных явлений, при внешнем довольстве и спокойствии жизни: физический и умственный комфорт.

«Когда человек освободится от нужд житейских, — говорил он, — тогда только начинает он любомудрствовать» (между тем как, по убеждению стоической школы, только одна мудрость может освободить человека от нужд и тяжестей житейских). Добродетель, по мнению Аристотеля, не требовала высшей сферы бытия, но состояла в отыскании золотой середины между порочными крайностями. Она происходила из двух источников: из отвлеченного вывода разума, который, как отвлеченный, не давал силы духу и не имел понудительности существенной, и из привычки, которая слагалась частью из отвлеченного желания согласить волю с предписаниями разума, частью из случайности внешних обстоятельств.

Очевидно, что такой образ мыслей мог произвести очень умных зрителей среди разнообразных явлений человечества, но совершенно ничтожных деятелей. И действительно, философия Аристотеля действовала разрушительно на нравственное достоинство человека. Подко-

пав все убеждения, лежащие выше рассудочной логики, она уничтожила и все побуждения, могущие поднять человека выше его личных интересов. Нравственный дух упал; все пружины внутренней самобытности ослабели; человек сделался послушным орудием окружающих обстоятельств, рассуждающим, но невольным выводом внешних сил — умною материей, повинующеюся силе земных двигателей, выгоды и страха. Немногие примеры стоической добродетели составляют только редкие исключения, яркие противоположности общему настроению, и больше подтверждают, чем ослабляют, понятие о всеобщем отсутствии внутренней самобытности. Ибо стоицизм мог возникнуть только как напряженное противоречие, как грустный протест, как отчаянное утешение немногих против подлости всех. Между тем даже те мыслители, которые не исключительно следовали Аристотелю, но только изучали его систему, бессознательно вносили результаты его учения даже в свое понимание других философов. Так, Цицерон<sup>16</sup>, в борьбе между гибелью Отечества и личной безопасностью ищет оправдания своему малодушию в Платоне, но Платон для него имеет только тот смысл, который согласен с Аристотелем. Потому он утешается мыслию, что Платон не советует бесполезно сопротивляться силе и вмешиваться в дела народа, который выжил из ума. Нравственное ничтожество было общим клеймом всех

и каждого, а если бы во времена кесарей, при совершенном упадке внутреннего достоинства человека, была внешняя образованность еще более развита, если бы известны были железные дороги и электрические телеграфы и пексаны<sup>17</sup> и все открытия, которые подчиняют мир власти бездушного расчета, тогда... мудрено бы было сказать, что́ тогда вышло бы из бедного человечества.

Таково было влияние философии древней, и преимущественно аристотелевской, на просвещение человечества. На земле человеку уже не оставалось спасения. Только Сам Бог мог спасти его.

Однако же христианство, изменив дух древнего мира и воскресив в человеке погибшее достоинство его природы, не безусловно отвергло древнюю философию. Ибо вред и ложь философии заключались не в развитии ума, ею сообщаемом, но в ее последних выводах, которые зависели от того, что она почитала себя высшею и единственною истиной, и уничтожались сами собою, как скоро ум признавал другую истину выше ее. Тогда философия становилась на подчиненную степень, являлась истиною относительной и служила средством к утверждению высшего начала в сфере другой образованности.

Боровшись насмерть с ложью языческой мифологии, христианство не уничтожало языческой философии, но, принимая ее, преобразовывало согласно своему высшему любомудрию. Величай-

шие светила Церкви: Иустин, Климент, Ориген, во сколько он был православен, Афанасий, Василий, Григорий<sup>18</sup> и бóльшая часть из великих святых отцов, на которых, так сказать, утверждалось христианское учение среди языческой образованности, были не только глубоко знакомы с древнею философию, но еще пользовались ею для разумного построения того первого христианского любомудрия, которое все современное развитие наук и разума связало в одно всеобъемлющее созерцание веры. Истинная сторона языческой философии, проникнутая христианским духом, явилась посредницею между верою и внешним просвещением человечества. И не только в те времена, когда христианство еще боролось с язычеством, но и во все последующее существование Византии видим мы, что глубокое изучение греческих философов было почти общим достоянием всех учителей Церкви. Ибо Платон и Аристотель могли быть только полезны для христианского просвещения, как великие естествоиспытатели разума, но не могли быть опасны для него, покуда наверху образованности человеческой стояла истина христианская. Ибо не надобно забывать, что в борьбе с язычеством христианство не уступало ему разума, но, проникая его, подчиняло своему служению всю умственную деятельность мира настоящего и прошедшего, во сколько он был известен. Но если где была опасность для христианского народа уклониться от истинного учения, то опас-



ность эта преимущественно таилась в невежестве. Развитие разумного знания, конечно, не дает спасения, но ограждает от лжезнания. Правда, что, где ум и сердце уже однажды проникнуты Божественною истиной, там степень учености делается вещию постороннею. Правда также, что сознание Божественного равно вместиимо для всех ступеней разумного развития. Но чтобы проникать, одушевлять и руководить умственную жизнь человечества, Божественная истина должна подчинить себе внешний разум, должна господствовать над ним, не оставаться вне его деятельности. Она должна в общем сознании стоять выше других истин, как начало властвующее, проникая весь объем просвещения, для каждого частного лица поддерживаться единомыслием общественной образованности. Невежество, напротив того, отлучает народы от живого общения умов, которым держится, движется и вырастает истина посреди людей и народов. От невежества разума, при самых правильных убеждениях сердца, рождается ревность не по разуму, из которой, в свою очередь, происходит уклонение разума и сердца от истинных убеждений.

Так было с Западом перед его отпадением. Невежество народов подвергло их умственную жизнь непреодолимому влиянию оставшихся следов язычества, которые сообщили их мышлению рассудочный характер римской наружно-логической отвлеченности и этим уклонением разума

заставили их искать наружного единства Церкви вместо единства духовного. Невежество также увлекло их в излишнюю ревность против ариан, так что, не довольствуясь отвержением их ереси, они составили, в прямую противоположность арианам, новый догмат о Божестве<sup>19</sup> под влиянием того же наружно-логического мышления — догмат, который они почитали истинным только потому, что он был прямо противоположен одному виду ереси, забыв, что прямая противоположность заблуждению обыкновенно бывает не истина, но только другая крайность того же заблуждения.

Таким образом, вследствие невежества западных народов самое стремление к единству Церкви оторвало их от этого единства, а самое стремление к Православию оторвало их от Православия.

Конечно, не *одно* невежество оторвало Запад от Церкви; невежество — только несчастье, и отторжение человечества от спасительной истины не могло совершиться без нравственной вины. Но в невежестве была возможность и основание для этой вины; без него и властолюбие пап не могло бы иметь успеха. Только при совокупном действии папского властолюбия и народного невежества могло совершиться незаконное прибавление к символу — это первое торжество рационализма над верою — и незаконное признание главенства пап — эта постоянная прегра-

да возвращению Запада к Церкви. Но, однажды оторвавшись от нее, римское исповедание уже, как по готовому скату горы, само собою спустилось до всех тех уклонений, которые все более и более удаляли его от истины и произвели всю особенность западного просвещения со всеми его последствиями для него и для нас. Я говорю: для нас, ибо судьба всего человечества находится в живой и сочувственной взаимности, не всегда заметной, но тем не менее действительной. Отпадение Рима лишило Запад чистоты христианского учения и в то же время остановило развитие общественной образованности на Востоке. Что должно было совершаться совокупными усилиями Востока и Запада, то уже сделалось не под силу одному Востоку, который таким образом был обречен только на сохранение Божественной истины в ее чистоте и святости, не имея возможности воплотить ее во внешней образованности народов.

Кто знает? Может быть, этому внешнему бессилию Востока суждено было продолжаться до той эпохи, когда в замену отпавшего Рима возрастет и созреет другой народ, просветившийся истинным христианством в то самое время, когда от Востока отпадал Запад; может быть, этому новому народу суждено прийти в умственную возмужалость именно в то время, когда просвещение Запада силою собственного своего развития уничтожит силу своего иноучения и из ложных

убеждений в христианстве перейдет к безразличным убеждениям философским, возвращающим мир во времена дохристианского мышления. Ибо иноучение христианское менее способно принять истину, чем совершенное отсутствие христианских убеждений. Тогда для господства истинного христианства над просвещением человека будет по крайней мере открыта внешняя возможность.

Ибо нет сомнения, что все действия и стремления частных людей и народов подчиняются невидимому, едва слышному, часто совсем незаметному течению общего нравственного порядка вещей, увлекающему за собой всякую общую и частную деятельность. Но этот общий порядок составляется из совокупности частных волей. Есть минуты, есть положения, когда ход вещей стоит, так сказать, на перевесе и одно движение воли решает то или другое направление.

Такая минута была для Запада в эпоху его отклонения. Ибо хотя невежество народное тяготело над действиями пап, однако нет сомнения, что в это время твердая и решительная воля одного из них могла бы еще преодолеть заблуждение народов и удержать истину в Западной церкви. Была роковая минута, когда судьбу всего мира Господь видимо вложил в руку одного<sup>20</sup>. Устоит он в истине — и мир спасен от тысячелетних заблуждений и бедствий, народы развиваются в чувственном общении веры и разума, совокупно уничтожая остатки язычества в уме и жизни общественной;

Восток передает Западу свет и силу умственного просвещения, Запад делится с Востоком развитием общественности; везде просвещение созидается на твердом камне Божественного Откровения; лучшие силы духа не тратятся на бесполезные перевороты, новым вредом разрушения уничтожающие прежний вред злоустройства; лучший цвет народов не гибнет от истребительного нашествия внешних варваров или непреодоленного угнетения внутреннего языческого насилия, продолжающего торжествовать над образованностью христианских народов; общественная жизнь, возрастая стройно, не разрушает каждым успехом прежних приобретений и не ищет ковчега спасения в земных расчетах промышленности или в надзвездных построениях утопий; общая образованность опирается не на мечту и не на мнение, но на самую истину, на которой утверждается гармонически и незыблемо, — все это зависело от одной минуты и, может быть, было во власти одного человека. Но человек не устоял — и западная образованность, лишенная сочувствия с Церковью Вселенскою, направилась к земным целям; восточная, связанная насилием еще преобладающего язычества и лишенная помощи западных собратий, затворилась в монастырях.

Впрочем, в XVI веке была, кажется, еще другая минута, когда для западного мира был возможен возврат. Писания святых отцов, перене-

сенные из Греции после падения, открыли глаза многим европейцам, показав им различие между учением христианским и римским; в то же время злоупотребления Римской церкви достигли таких громадных размеров, что народы пришли к ясному убеждению в необходимости церковного преобразования. Но как совершить это преобразование, — еще не было решено ни в чьем сознании.

«Я изучаю теперь папские декреталии<sup>21</sup>, — писал тогда Лютер к Меланхтону<sup>22</sup>, — и нахожу в них столько противоречий и лжи, что не в силах поверить, чтобы Сам Дух Святой внушал их и чтобы на них должна была основываться наша вера. После этого займусь изучением Вселенских Соборов и посмотрю, не на них ли вместе с Священным Писанием (и уже мимо декреталий папских) должно утверждаться учение Церкви?»

Если бы в это время Лютер вспомнил, что целая половина человечества, называющегося христианами, признает Вселенских Соборов только Семь, а не шестнадцать<sup>23</sup> и что эта половина христианского человечества чиста от тех злоупотреблений Западной церкви, которые возмутили его душу праведным негодованием, — тогда, может быть, вместо того чтобы сочинять новое исповедание по своим личным понятиям, он мог бы прямо обратиться к Церкви Вселенской. Тогда он мог бы еще это сделать, ибо в убеждениях германских народов не было еще ничего решенного, кроме ненависти к папе и желания

избегнуть от римских беззаконий. За ним последовали бы все воздвигнутые им народы, и Запад опять мог бы соединиться с Церковью; тем более что остатки гуситства<sup>24</sup> были одною из главнейших причин успехов Лютера, а гуситство, как известно, было проникнуто воспоминаниями и отголосками Церкви Православной\*. Но Лютер не захотел вспомнить о Православной Церкви и, вместо Семи Соборов, сличал между собою все те, которые римляне называют вселенскими. Вследствие этого сличения он писал к Меланхтону: «Я изучал определения соборов; они так же противоречат один другому, как декретаии папские; видно, нам остается принять за основание веры одно Священное Писание».

Так совершалась Реформация. Недоразумение — вольное или невольное, один Бог знает, — решило ее судьбу. Когда же в XVII веке протестанты посылали к Восточным Патриархам вопрос о вере, — то было уже поздно. Мнения протестантов уже сложились и загорелись всем жаром новых убеждений и новых, еще не испытанных надежд.

Упомянув об этих отношениях общенародных убеждений к случайностям нравственного произвола частных лиц, мы не уклоняемся

---

\* Замечательно, что моравские братья, которых вероучение по большей части изменилось влиянием протестантских исповеданий, до сих пор, однако, одни из всего западного мира исповедуют догмат о Святой Троице согласно с учением Православной Церкви. Но они сами не сознают еще всей важности этого отличия. Общий характер западной образованности еще не вмещает в себя этого сознания.

от своего предмета. Напротив, мы составили бы себе ложное понятие о развитии человеческого мышления, если бы отделили его от влияния нравственной и исторической случайности. Нет ничего легче, как представить каждый факт действительности в виде неминуемого результата вышших законов разумной необходимости, но ничто не искажает так настоящего понимания истории, как эти мнимые законы разумной необходимости, которые в самом деле суть только законы разумной возможности. Все должно иметь свою меру и стоять в своих границах. Конечно, каждая минута в истории человечества есть прямое последствие прошедшей и рождает грядущую. Но одна из стихий этих минут есть свободная воля человека. Не хотеть ее видеть — значит хотеть себя обманывать и заменять внешнею стройностью понятий действительное сознание живой истины.

Из этих двух минут жизни Западной Европы, когда она могла присоединиться к Церкви Православной — и не присоединилась только по случайному действию человеческой воли, — мы видим, что образованность Европы хотя совершенно отлична от характера образованности православной, однако же не так далека от нее, как представляется при первом воззрении. В самой сущности ее лежит необходимость отдельных периодов развития, между которыми она является свободною от предыдущих влияний и способною избрать то или другое направление.



Однако же если при начале Реформации была возможность двух исходов, то после ее развития уже не было другой, кроме исполнившейся. Строить здание веры на личных убеждениях народа — то же, что строить башню по мыслям каждого работника. Общего между верующими протестантами были только некоторые особые понятия их первых предводителей, буква Священного Писания и естественный разум, на котором учение веры должно было сооружаться. В настоящее время едва ли найдется много лютеранских пасторов, которые бы во всем были согласны с «Исповеданием Аугсбургским», хотя при вступлении в должность все обещаются принимать его за основание своего вероучения. Между тем естественный разум, на котором должна была утвердиться Церковь, перерос веру народа. Понятия философские все более и более заменяли и заменяют понятия религиозные. Пройдя эпоху неверия сомневающегося, потом эпоху неверия фанатического, мысль человека перешла наконец к неверию равнодушно рассуждающему, а вместе с тем и к сознанию внутренней пустоты, требующей живого убеждения, которое бы связывало человека с человеком не холодным согласием в отвлеченных убеждениях, не наружною связью внешних выгод, но внутренним сочувствием цельного бытия, одною любовью, одним разумом и одним стремлением проникнутого.

Но где найдет Запад эти живые убеждения? Вернуться к тому, чему он верил прежде, уже невозможно. Насильственные возвраты, искусственная вера — то же, что старание некоторых охотников до театра убедить себя, что декорация — действительность.

Раздробив цельность духа на части и отделенному логическому мышлению предоставив высшее сознание истины, человек в глубине своего самосознания оторвался от всякой связи с действительностью и сам явился на земле существом отвлеченным, как зритель в театре, равно способный всему сочувствовать, все одинаково любить, ко всему стремиться под условием только, чтобы физическая личность его ни от чего не страдала и не беспокоилась. Ибо только от одной физической личности не мог он отрешиться своею логическою отвлеченностью.

Потому не только вера утратилась на Западе, но вместе с ней погибла и поэзия, которая без живых убеждений должна была обратиться в пустую забаву и сделалась тем скучнее, чем исключительнее стремилась к одному вообразимому удовольствию.

Одно осталось серьезное для человека — это промышленность, ибо для него уцелела одна действительность бытия: его физическая личность. Промышленность управляет миром без веры и поэзии. Она в наше время соединяет и разделяет людей, она определяет Отечество, она обозначает со-

словия, она лежит в основании государственных устройств, она движет народами, она объявляет войну, заключает мир, изменяет нравы, дает направление наукам, характер — образованности; ей поклоняются, ей строят храмы, она действительное божество, в которое верят нелицемерно и которому повинуются. Бескорыстная деятельность сделалась невероятною; она принимает такое же значение в мире современном, какое во времена Сервантеса<sup>26</sup> получила деятельность рыцарская.

Впрочем, мы всего еще не видим. Неограниченное господство промышленности и последней эпохи философии, можно сказать, только начинается. Рука об руку одна с другой им следует еще пройти весь круг нового развития европейской жизни. Трудно понять, до чего может достигнуть западная образованность, если в народах не произойдет какой-нибудь внутренней перемены. Эта возможная перемена, очевидно, может заключаться только в перемене основных убеждений, или, другими словами, в изменении духа и направления философии, ибо в ней теперь весь узел человеческого самосознания.

Но характер господствующей философии, как мы видели, зависит от характера господствующей веры. Где она и не происходит от нее непосредственно, где даже является ее противоречием, философия все-таки рождается из того особенного настроения разума, которое сообщено ему особенным характером веры. Тот же смысл, которым

человек понимал Божественное, служит ему и к разумению истины вообще.

Под влиянием римского исповедания этот смысл был логическая рассудочность, которая, однако же, действовала только отрывочно, не имея возможности собраться в свою отдельную цельность, ибо полнота ее деятельности разрушалась вмешательством внешнего авторитета.

Под влиянием исповеданий протестантских эта рассудочность достигла полного развития в своей отделенности и, сознавая себя в этой полноте своего развития как нечто высшее, назвала себя *разумом* (*die Vernunft* <нем. — *Сосм.*>) в противоположность от прежней своей отрывчатой деятельности, для которой оставила название *рассудка* (*der Verstand* <нем. — *Сосм.*>).

Но для нас, воспитанных вне римского и протестантского влияния, ни тот ни другой способ мышления не могут быть вполне удовлетворительны. Хотя мы и подчиняемся образованности Запада, ибо не имеем еще своей, но только до тех пор можем подчиняться ей, покуда не сознаем ее односторонности.

В Церкви Православной отношение между разумом и верою совершенно отлично от церкви Римской и от протестантских исповеданий. Это отличие заключается, между прочим, в том, что в Православной Церкви Божественное Откровение и человеческое мышление не смешиваются; пределы между Божественным и человеческим

не переступаются ни наукою, ни учением Церкви. Как бы ни стремилось верующее мышление согласить разум с верою, но оно никогда не примет никакого догмата Откровения за простой вывод разума, никогда не присвоит выводу разума авторитет откровенного догмата. Границы стоят твердо и нерушимо. Никакой Патриарх, никакое собрание епископов, никакое глубокомысленное соображение ученого, никакая власть, никакой порыв так называемого общего мнения какого бы ни было времени не могут прибавить нового догмата, ни изменить прежний, ни приписать его толкованию власть Божественного Откровения и выдать таким образом изъяснение человеческого разума за святое учение Церкви или вмешать авторитет вечных и незыблемых истин Откровения в область наук, подлежащих развитию, изменчивости, ошибкам и личной совести каждого. Всякое распространение церковного учения далее пределов церковного Предания само собою выходит из сферы церковного авторитета и является как частное мнение, более или менее уважительное, но уже подлежащее суду разума.

И чье бы ни было новое мнение, не признанное прежними веками, хотя бы мнение целого народа, хотя бы большей части всех христиан какого-нибудь времени, — но если бы оно захотело выдать себя за догмат Церкви, то этим притязанием оно исключило бы себя из Церкви. Ибо Церковь Православная не ограничивает своего само-

сознания каким-нибудь временем, — сколько бы это время ни почитало себя разумнее прежних, но вся совокупность христиан всех веков, настоящего и прошедших, составляет одно неделимое, вечно для нее живущее собрание верных, связанных единством сознания столько же, сколько общением молитвы.

Такая неприкосновенность пределов Божественного Откровения, ручаясь за чистоту и твердость веры в Православной Церкви, с одной стороны, ограждает ее учение от неправильных перетолкований естественного разума, с другой — ограждает разум от неправильного вмешательства церковного авторитета. Так что для православного христианина всегда будет равно непонятно и то, как можно жечь Галилея за несогласие его мнений с понятиями церковной иерархии, и то, как можно отвергать достоверность апостольского послания за несогласие истин, в нем выраженных, с понятиями какого-нибудь человека или какого-нибудь времени.

Но чем яснее обозначены и чем тверже стоят границы Божественного Откровения, тем сильнее потребность верующего мышления — согласить понятие разума с учением веры. Ибо истина одна, и стремление к сознанию этого единства есть постоянный закон и основное побуждение разумной деятельности.

Чем свободнее, чем искреннее верующий разум в своих естественных движениях, тем полнее

и правильное стремится он к Божественной истине. Для православно мыслящего учение Церкви не пустое зеркало, которое каждой личности отражает ее очертание, не прокрустова постель, которая уродует живые личности по одной условной мерке, но высший идеал, к которому только может стремиться верующий разум, конечный край высшей мысли, руководительная звезда, которая горит на высоте неба и, отражаясь в сердце, освещает разуму его путь к истине.

Но чтобы согласить разум с верою, для православно мыслящего недостаточно устраивать разумные понятия сообразно положениям веры, избирать соответственные, исключать противные и таким образом очищать разум от всего противоречащего вере. Если бы в такой отрицательной деятельности заключались отношения православного мышления к вере, то и результаты этого отношения были бы такие же, как на Западе. Понятия, несогласные с верою, происходя из того же источника и таким же способом, как и понятия, согласные с нею, имели бы одинакое с ними право на признание, и в самой основе самосознания произошло бы то болезненное раздвоение, которое рано или поздно, но неминуемо уклонило бы мышление вне веры.

Но в том-то и заключается главное отличие православного мышления, что оно ищет не отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но самый разум поднять выше своего обык-

новенного уровня, — стремится самый источник разума, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою.

Первое условие для такого возвышения разума заключается в том, чтобы он стремился собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия; чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности за единственный орган разума истины; чтобы голос восторженного чувства, не соглашенный с другими силами духа, он не почитал безошибочным указанием правды; чтобы внушения отдельного эстетического смысла, независимо от <развития> других понятий, он не считал верным путеводителем для разума высшего мироустройства; даже чтобы господствующую любовь своего сердца, отдельно от других требований духа, он не почитал за непогрешительную руководительницу к постижению высшего блага, — но чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разума, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума.

И для разума истины в этом собрании всех душевных сил разум не будет приводить мысль, ему предстоящую, последовательно и отдельно на суд каждой из своих отдельных способностей, стараясь согласить все их приговоры в одно общее значение. Но в цельном мышлении



при каждом движении души все ее струны должны быть слышны в полном аккорде, сливаясь в один гармонический звук.

Внутреннее сознание, что есть в глубине души живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого, но достижимое для ищущего и одно достойное постигать высшую истину, — такое сознание постоянно возвышает самый образ мышления человека; смиряя его рассудочное самомнение, он не стесняет свободы естественных законов его разума, напротив, укрепляет его самобытность и вместе с тем добровольно подчиняет его вере. Тогда на всякое мышление, исходящее из высшего источника разумения, он смотрит как на неполное и потому неверное знание, которое не может служить выражением высшей истины, хотя может быть полезным на своем подчиненном месте и даже иногда быть необходимою ступенью для другого знания, стоящего на ступени еще низшей.

Потому свободное развитие естественных законов разума не может быть вредно для веры православно мыслящего. Православно верующий может заразиться неверием — и то только при недостатке внешней самобытной образованности, — но не может, как мыслящий других исповеданий, естественным развитием разума прийти к неверию. Ибо его коренные понятия о вере и разуме предохраняют его от этого несчастья.

Вера для него не слепое понятие, которое потому только в состоянии *веры*, что не развито естественным разумом, и которое разум должен *возвысить* на степень *знания*, разложив его на составные части и показав таким образом, что в нем нет ничего особенного, чего бы и без Божественного Откровения нельзя было найти в сознании естественного разума; она также не один внешний авторитет, перед которым разум должен слепнуть, но авторитет вместе внешний и внутренний, высшая разумность, живительная для ума. Для нее развитие разума естественного служит только ступенями, и, превышая обыкновенное состояние ума, она тем самым вразумляет его, что он отклонился от своей первоестественной цельности, и этим вразумлением побуждает к возвращению на степень высшей деятельности. Ибо православно верующий знает, что для цельной истины нужна цельность разума, и искание этой цельности составляет постоянную задачу его мышления.

При таком убеждении вся цепь основных начал естественного разума, могущих служить исходными точками для всех возможных систем мышления, является ниже разума верующего, как в бытии внешней природы вся цепь различных органических существ является ниже человека, способного при всех степенях развития к внутреннему богосознанию и молитве.

Находясь на этой высшей степени мышления, православно верующий легко и безвредно

может понять все системы мышления, исходящие из низших степеней разума, и видеть их ограниченность и вместе относительную истинность. Но для мышления, находящегося на низшей степени, высшая непонятна и представляется неразумием. Таков закон человеческого ума вообще.

Эта независимость основной мысли православно верующего от низших систем, могущих прикасаться его уму, не составляет исключительной принадлежности одних ученых богословов и находится, так сказать, в самом воздухе Православия. Ибо как бы ни мало были развиты рассудочные понятия верующего, но каждый православный сознает во глубине души, что истина Божественная не обнимается соображениями обыкновенного разума и требует высшего, духовного зрения, которое приобретается не наружною ученостию, но внутреннею цельностию бытия. Потому истинного богомыслия ищет он там, где думает встретить вместе и чистую цельную жизнь, которая ручается ему за цельность разума, а не там, где возвышается одна школьная образованность. Потому также весьма редки случаи, чтобы православно верующий утратил свою веру единственно вследствие каких-нибудь логических рассуждений, могущих изменить его рассудочные понятия. По большей части он увлекается к неверию, а не убеждается им. Он теряет веру не от умственных затруднений, но вследствие соблазнов жизни и своими рассудочными соображени-

ями ищет только оправдать в собственных глазах своих свое сердечное отступничество. Впоследствии уже безверие укрепляется в нем какою-нибудь разумною системою, заменяющею прежнюю веру, так что тогда ему уже трудно бывает опять возвратиться к вере, не прочистив предварительно дороги для своего разума. Но покуда он верит сердцем, для него логическое рассуждение безопасно. Ибо для него нет мышления, оторванного от памяти о внутренней цельности ума, о том средоточии самосознания, где настоящее место для высшей истины и где не один отвлеченный разум, но вся совокупность умственных и душевных сил кладут одну общую печать достоверности на мысль, предстоящую разуму, — как на Афонских Горах каждый монастырь имеет только одну часть той печати, которая, слагаясь вместе из всех отдельных частей, на общем соборе монастырских предстоятелей составляет одну законную печать Афона.

По этой же причине в мышлении православно верующего совокупляется всегда двойная деятельность: следя за развитием своего разума, он вместе с тем следит и за самым способом своего мышления, постоянно стремясь возвысить разум до того уровня, на котором бы он мог сочувствовать вере.

Внутреннее сознание или иногда только темное чувство этого искомого, конечного края ума присутствует неотлучно при каждом движении

его разума, при каждом, так сказать, дыхании его мысли, и если когда-нибудь возможно развитие самобытной образованности в мире православно верующем, то очевидно, что эта особенность православного мышления, исходящая из особенного отношения разума к вере, должна определить ее господствующее направление. Такое только мышление может со временем освободить умственную жизнь православного мира от искажающих влияний постороннего просвещения, так же как и от удушающего гнета невежества, равно противных просвещению православному.

Ибо развитие мышления, дающее тот или другой смысл всей умственной жизни, или, лучше сказать, развитие философии условливается соединением двух противоположных концов человеческой мысли: того, где она сопрягается с высшими вопросами веры, и того, где она прикасается развитию наук и внешней образованности.

Философия не есть одна из наук и не есть вера. Она общий итог и общее основание всех наук и проводник мысли между ними и верою.

Где есть вера и нет развития разумной образованности, там и философии быть не может.

Где есть развитие наук и образованности, но нет веры или вера исчезла, — там убеждения философские заменяют убеждения веры и, являясь в виде предрассудка, дают направление мышлению и жизни народа. Не все, разделяющие фило-

софские убеждения, изучали системы, из которых они исходят, но все принимают последние выводы этих систем, так сказать, на веру в убеждение других. Опираясь на эти умственные предрассудки, с одной стороны, а с другой — возбуждаясь текущими вопросами современной образованности, разум человеческий порождает новые системы философии, соответствующие взаимному отношению установившихся предубеждений и текущей образованности.

Но там, где вера народа имеет один смысл и одно направление, а образованность, заимствованная от другого народа, имеет другой смысл и другое направление, — там должно произойти одно из двух: или образованность вытеснит веру, порождая соответственные себе убеждения философские, или вера, преодолевая в мыслящем сознании народа эту внешнюю образованность, из самого соприкосновения с нею произведет свою философию, которая даст другой смысл образованности внешней и проникнет ее господством другого начала.

Последнее совершилось, когда христианство явилось среди образованности языческой. Не только наука, но и самая философия языческая обратилась в орудие христианского просвещения и, как подчиненное начало, вошла в состав философии христианской.

Покуда внешнее просвещение продолжало жить на Востоке, до тех пор процветала там и пра-

вославнохристианская философия. Она погасла только вместе с свободой Греции и с уничтожением ее образованности. Но следы ее сохраняются в писаниях святых отцов Православной Церкви, как живые искры, готовые вспыхнуть при первом прикосновении верующей мысли и опять засветить путеводительный фонарь для разума, ищущего истины.

Но возобновить философию святых отцов в том виде, как она была в их время, невозможно. Возникая из отношения веры к современной образованности, она должна была соответствовать и вопросам своего времени, и той образованности, среди которой она развилась. Развитие новых сторон наукообразной и общественной образованности требует и соответственного им нового развития философии. Но истины, выраженные в умозрительных писаниях святых отцов, могут быть для нее живительным зародышем и светлым указателем пути.

Противопоставить эти драгоценные и живительные истины современному состоянию философии; проникнуться, по возможности, их смыслом; сообразить в отношении к ним все вопросы современной образованности, все логические истины, добытые наукою, все плоды тысячелетних опытов разума среди его разносторонних деятельности; изо всех этих соображений вывести общие следствия, соответственные настоящим требованиям просвещения, — вот задача, реше-

ние которой могло бы изменить все направление просвещения в народе, где убеждения православной веры находятся в разногласии с заимствованною образованностию.

Но для удовлетворительного решения этой великой задачи нужна совокупная деятельность людей единомысленных. Философия, которая не хочет оставаться в книге и стоять на полке, но должна перейти в живое убеждение, — должна также и развиться из живого взаимно-действия убеждений, разнообразно, но единомышленно стремящихся к одной цели. Ибо все, что есть существенного в душе человека, вырастает в нем только общественно. Потому необходимо, чтобы личные убеждения пришли не в предположительное, но в действительное столкновение с вопросами окружающей образованности. Ибо только из действительных отношений к существенности загораются те мысли, которые освещают ум и согревают душу.

Но чтобы понять отношения, которые философия древних святых отцов может иметь к современной образованности, недостаточно прилагать к ней требования нашего времени — надобно еще постоянно держать в уме ее связь с образованностию, ей современною, чтобы отличить то, что в ней есть существенного, от того, что только временное и относительное. Тогда не та была степень развития наук, не тот характер этого разви-



тия и не то волновало и смущало сердце человека, что волнует и смущает его теперь.

Древний мир был в непримиримом противоречии с христианством: не только тогда, когда христианство боролось с многобожием, но и тогда, когда государство называло себя христианским. Мир и Церковь были две противные крайности, которые взаимно друг друга исключали в сущности, хотя терпели друг друга наружно. Язычество не уничтожилось с многобожием. Оно процветало в устройстве государственном; в законах; в римском правительстве, своекорыстном, бездушном, насильственном и лукавом; в чиновниках, нагло продажных и открыто двоедушных; в судах, явно подкупных и вопиющую несправедливость умевших одевать в формальную законность; в нравах народа, проникнутых лукавством и роскошью, в его обычаях, в его играх — одним словом, во всей совокупности общественных отношений империи. Константин Великий признал правительство христианским, но не успел его переобразовать согласно духу христианскому. Физическое мученичество прекратилось, но нравственное осталось. Великое дело было — законное и гласное признание истины христианства, но воплощение этой истины в государственном устройстве требовало времени. Если бы преемники Константина были проникнуты таким же искренним уважением к Церкви, то, может быть, Византия могла бы сделаться

христианскою. Но ее правители по большей части были еретики или отступники и угнетали Церковь под видом покровительства, пользуясь ею только как средством для своей власти. Между тем самый состав Римской империи был таков, что для правящей ею власти едва ли возможно было отказаться от своего языческого характера. Римская власть была отвлеченно-государственная; под правительством не было народа, которого бы оно было выражением, с которым его сочувственные отношения могли бы устраивать лучшую жизнь государства. Римское правительство было внешнею и насильственною связью многих разнородных народностей, чуждых друг другу по языку и нравам и враждебных по интересам. Крепость правительства основывалась на равновесии народных враждебностей. Насильственный узел связывал людей, но не соединял их. Всякий общественный и местный дух, которым дышит и держится нравственность общественная, был противен правительству. У народов остались родины, но Отечество исчезло и не могло возникнуть иначе, как из внутреннего единомыслия. Одна Церковь христианская оставалась живою, внутреннею связью между людьми; одна любовь к Небесному Отечеству соединяла их; одно единомыслие в вере вело к сочувствию жизненному; одно единство внутренних убеждений, укрепляясь в умах, могло со временем привести и к лучшей жизни на зем-

ле. Потому стремление к единомыслию и единодушию в Церкви было полным выражением и любви к Богу, и любви к человечеству, и любви к Отечеству, и любви к истине. Между гражданином Рима и сыном Церкви не было ничего общего. Христианину оставалась одна возможность для общественной деятельности, которая заключалась в полном и безусловном протесте против мира. Чтобы спасти <свои> внутренние убеждения, христианин византийский мог только умереть для общественной жизни. Так он делал, идя на мученичество, так делал, уходя в пустыни или запираясь в монастырь. Пустыня и монастырь были не главным, но, можно сказать, почти единственным поприщем для христианского нравственного и умственного развития человека, ибо христианство не уклонялось умственного развития, но, напротив, вмещало его в себе.

Вследствие такого порядка вещей вопросы современной образованности не могли иметь характера общественного, потому и философия должна была ограничиться развитием внутренней, созерцательной жизни. Интерес исторический, который основывается на интересе общественном, также не мог входить в ее сферу. Нравственные вопросы касались ее также только в той мере, в какой они относились к одинокой внутренней жизни. Но внешняя жизнь человека и законы развития отношений семейных, гражданских, общественных и государственных поч-

ти не входили в ее объем. Хотя общие начала для этих отношений находятся в ее общих понятиях о человеке, но они не получили наукообразного вывода. Может быть, общие нравственные понятия тем чище и глубже раскрывались в одиноких умо-зрениях монастырей, чем менее к ним примешивались временные мирские влияния. Но их внутренняя чистота и глубина не имели той полноты наружного развития, какой требовало бы от них другое время и другое состояние внешней образованности.

Однако же между вопросами внутренней, созерцательной жизни того времени и между вопросами современной нам общественно-философской образованности есть общее: это — человеческий разум. Естество разума, рассматриваемое с высоты сосредоточенного богомыслия, испытанное в самом высшем развитии внутреннего, духовного созерцания, является совсем в другом виде, чем в каком является разум, ограничивающийся развитием жизни внешней и обыкновенной. Конечно, общие его законы те же. Но, восходя на высшую ступень развития, он обнаруживает новые стороны и новые силы своего естества, которые бросают новый свет и на общие его законы.

То понятие о разуме, которое выработалось в новейшей философии и которого выражением служит система шеллинго-гегельянская, не противоречило бы безусловно тому понятию о разу-

ме, какое мы замечаем в умозрительных творениях святых отцов, если бы только оно не выдавало себя за высшую познавательную способность и вследствие этого притязания на высшую силу познания не ограничивало бы самую истину только той стороной познаваемости, которая доступна этому отвлеченно-рациональному способу мышления.

Все ложные выводы рационального мышления зависят только от его притязания на высшее и полное познание истины. Если бы оно создало свою ограниченность и видело в себе одно из орудий, которыми познается истина, а не единственное орудие познания, тогда и выводы свои оно представило бы как условные и относящиеся единственно к его ограниченной точке зрения и ожидало бы других, высших и истиннейших выводов от другого, высшего и истиннейшего способа мышления.

В этом смысле принимается оно мыслящим христианином, который, отвергая его последние результаты, тем с большею пользою для своего умственного развития может изучать его относительную истину, принимая как законное достояние разума все, что есть верного и объяснительного в самом одностороннем развитии его умозрений.

Впрочем, если бы разум философский сознал свою ограниченность, то, развиваясь даже внутри нее, он принял бы другое направление, могущее

его привести к высшей полноте знания. Но это сознание ограниченности было бы смертным приговором его безусловному авторитету, потому он всегда боялся этого сознания, и тем более, что оно всегда было близко к нему. Чтобы избежать его, он беспрестанно менял свои формы. Едва понимали его недостаточность, как он ускользал от этого понимания, являясь в другом виде и оставляя свой прежний образ, как простую чешую, в руках своих противников. Так, чтобы избежать упреков в недостаточности, он перешел от формально-логических доказательств к опытным наблюдениям, с одной стороны, с другой — к внутреннему сознанию истины и назвал прежнее свое мышление *рассудочным*, а новое *разумным*. Обнаружив вследствие своего развития в новой форме также и ее недостаточность, он назвал и ее *рассудочною* и перешел к *чистому разуму*. Когда же Якоби<sup>27</sup> обличал ограниченность теорий чистого разума, как они выразились в системе Канта и Фихте, то в конце своей длинной и многолетней полемики узнал, к своему удивлению, что все, сказанное им о *разуме*, должно относиться к *рассудку*. Теория Канта и Фихте оказалась рассудочная; развитие разума должно было только начаться в системе Шеллинга и Гегеля. «Теперь только, — писал Гегель в 1802 году, указывая на систему Шеллинга, — теперь только может начаться собственно философия *разума*, ибо цикл рассудочного развития окончился системою Фихте»<sup>28</sup>.

Таким образом, разум, как его понимает последняя философия, не смешивает себя с логическим рассудком, заключающимся в формальном сцеплении понятий и движущимся посредством силлогистических выводов и доказательств. Разум в последнем своем виде выводит свое знание по законам умственной необходимости не из отвлеченного понятия, но из самого корня самосознания, где бытие и мышление соединяются в одно безусловное тождество. Его мыслительный процесс заключается не в логическом развитии, движущемся посредством отвлеченных умозаключений, но в развитии диалектическом, исходящем из самой сущности предмета. Предмет мышления, предстоя зрению ума, сам собою прелагается из вида в вид, из понятия в понятие, беспрестанно возрастая в полнейшее значение. Ум, вглядываясь в предмет своего мышления, открывает в нем внутреннее противоречие, уничтожающее прежнее об нем понятие. Это противоречащее, отрицательное понятие, представляясь уму, также обнаруживает свою несостоятельность и открывает в себе необходимость положительной основы, таящейся в нем, которая, таким образом, уже является как соединение положительного и отрицательного определения в одно *сложное* (конкретное). Но это новое понятие, в свою очередь, едва представляется уму в виде последнего результата сознания, как уже в этом притязании на конечную самобытность обличает свою несо-

стоятельность и открывает свою отрицательную сторону. Эта отрицательная сторона опять приводит свою положительную, которая снова подвергается тому же видоизменительному процессу, покуда наконец совершится весь круг диалектического развития мысли, восходящей от первого начала сознания к общей и чистой отвлеченности мышления, которая вместе есть и общая существенность. Отсюда тем же диалектическим способом сознание наполняется всем развитием бытия и мышления как тождественного явления одной осуществленной разумности и самосознающейся существенности.

Но, высказав свое последнее слово, философский разум дал вместе с тем возможность уму сознать его границы. Вследствие того же диалектического процесса, который служил разуму к построению его философии, сам этот диалектический процесс подвергся тому же разлагающему воззрению и явился пред разумным сознанием как одна отрицательная сторона знания, обнимающая только возможную, а не действительную истину и требующая в пополнение себе другого мышления, не предположительно, а положительно сознающего и стоящего столько же выше логического саморазвития, сколько действительное событие выше простой возможности.

Это сознание ограниченности и неудовлетворительности последнего выражения философского мышления составляет теперь высшую сте-



пень умственного развития Запада. Это не мнение каких-нибудь дилетантов философии; не возгласы людей, нападающих на философию по причине каких-нибудь посторонних интересов; это даже не суд таких людей, как Краузе<sup>29</sup> и Баадер<sup>30</sup>, которые своим философским глубокомыслием во многом помогали развитию последней философии, но не имели довольно власти над умами для того, чтобы их протест против ее безусловной истинности мог изменить направление философского развития. Они сильно действовали на другом поприще, которое проходит невидимо между наукою и жизнью, но ни один из них не образовал особой философской школы\*. Односторонность и неудовлетворительность рационального мышления и последней философии, как его полнейшего проявления, сознал и выразил в очевидной и неопровержимой ясности тот же самый великий мыслитель, который первый создал последнюю философию и возвысил, по признанию Гегеля, рациональное мышление от формальной рассудочности к существенной разумности.

---

\* Халибеус<sup>31</sup> не может входить в категорию философов, противных последнему направлению философии. Ибо хотя его начала в самом основании несколько разногласят с воззрением Гегеля на общие законы разума, но эти разногласия не выводят его из сферы рационального отвлеченного мышления. Гёррес<sup>32</sup>, бывший одним из знаменитейших последователей Шеллинга и перешедший от философии к вере, также не мог иметь влияния на общее развитие ума, потому что его переход совершился не вследствие правильного развития сознания, но вследствие его личной особенности и постоянных влияний.

Ибо последняя философия немецкая столько же принадлежит Шеллингу, сколько и Гегелю. Она начата была Шеллингом, им утверждена на своем новом основании, им развита во многих отдельных частях, им вместе с Гегелем введена в общее сознание Германии. Гегель долго почитался учеником и последователем Шеллинга. Ему принадлежит ее подробнейшее развитие, обнимающее все отрасли наук и представляющее dokonченную круглоту наукообразно построенной системы. Потому Шеллинг и мог так ясно сознать ограниченность этой философии, что она была его собственная мысль\*.

Авторитет Шеллинга и еще более очевидная справедливость его воззрения на ограниченность рационального мышления видимо поколебали в Германии безусловную доверенность к выводам последнего любомудрия и были одной из причин охлаждения умов к философии. Конечно, гегельянцы еще остались и останутся надолго, ибо весь характер современной образованности сочувс-

\* Гегель в своей истории философии обозначает некоторые отличия своей системы от Шеллинговой, но эти отличия принадлежат тому периоду Шеллинговой философии, когда его мышление уже начало принимать другое направление, о чем, впрочем, и сам Гегель упоминает. Единственное различие между первою системою Шеллинга и системою Гегеля заключается в способе изложения основной мысли. Ибо то внутреннее противоречие мысли, которое Шеллинг представляет в совокупном проявлении двух полярностей и их тождества, у Гегеля является в последовательном движении сознания от одного определения мысли к противоположному. Что же касается до *умственного созерцания*, о котором говорит Шеллинг и которое не вмещалось в систему Гегеля, то оно и в Шеллинговой первой системе не имеет существенного значения. Об нем Шеллинг упоминает, но не развивает его. Это было только предчувствие будущего направления его мысли.

твует их направлению. Но когда мысль на самой вершине своего развития сознала свою несостоятельность, то новое направление уже возможно. Большинство, составляющее толпу, еще долго может оставаться в отживших убеждениях, но прежнего огня уверенности убеждение толпы в них не вложит. Знаменитый Эрдман<sup>33</sup> называет себя последним могиқаном из учеников Гегеля. Новых философских знаменитостей уже не видно — и вряд ли они уже возможны.

Но последняя система Шеллинга не могла еще иметь настоящего действия на умы, потому что соединяет в себе две противоположные стороны, из которых одна несомненно истинная, а другая почти столько же несомненно ложная: первая — отрицательная, показывающая несостоятельность рационального мышления, вторая — положительная, излагающая построение новой системы. Но эти две стороны не имеют между собой необходимой связи и могут быть отделены одна от другой, и непременно будут отделены. Тогда отрицательное влияние Шеллингова мышления будет еще несравненно сильнее. Убедившись в ограниченности самомышления и в необходимости Божественного Откровения, хранящегося в Предании, и вместе с тем в необходимости живой веры как высшей разумности и существенной стихии познания, Шеллинг не обратился к христианству, но перешел к нему естественно вследствие глубокого и правиль-

ного развития своего разумного самосознания, ибо в основной глубине человеческого разума, в самой природе его заложена возможность сознания его коренных отношений к Богу. Только оторвавшись от этой существенной глубины или не достигнув ее, может мысль человеческая кружиться в отвлеченном забвении своих основных отношений. Шеллинг же по своей врожденной гениальности и по необычайному развитию своего философского глубокомыслия принадлежал к числу тех существ, которые рождаются не веками, но тысячелетиями.

Но, стремясь к Божественному Откровению, где мог он найти его чистое выражение, соответствующее его разумной потребности веры? Быв от рождения протестантом, Шеллинг был, однако же, столько искренен и добросовестен в своих внутренних убеждениях, что не мог не видеть ограниченности протестантизма, отвергающего Предание, которое хранилось в Римской церкви, и часто выражал это воззрение свое; так что долгое время по Германии ходили слухи, что Шеллинг перешел к Римской церкви. Но Шеллинг также ясно видел и в Римской церкви смешение Предания истинного с неистинным, Божественного с человеческим. Тяжелое должно быть состояние человека, который томится внутреннею жаждою Божественной истины и не находит чистой религии, которая бы могла удовлетворить этой всепроникающей потребности. Ему оставалось одно: собственными

силами добывать и отыскивать из смешенного христианского Предания то, что соответствовало его внутреннему понятию о христианской истине. Жалкая работа — сочинять себе веру!<sup>34</sup>

Здесь руководствовался он не одними умозрительными соображениями, которых недостаточность так ясно сознавал, но, кроме Священного Писания, искал опоры для мысли в действительном богосознании всего человечества, во сколько оно сохраняло Предание первобытного Божественного Откровения человеку. В мифологии древних народов находил он следы хотя искаженного, но не утраченного Откровения. То существенное отношение к Богу, в котором находилось первое человечество, распадаясь на различные виды подобно разветвлению различных народностей, в каждой народности являлось в особой ограниченной форме и этою особою формою богосознания определяло самую особенность народности. Но внутри всех этих более или менее искажающих ограничений оставались неизменные черты общего существенного характера Откровения. Согласие этих общих внутренних и основных начал каждой мифологии с основными началами христианского Предания выражало для Шеллинга чистую истину Божественного Откровения.

Такой взгляд на историю человеческих верований мог бы быть весьма питателен для христианской мысли, если бы она предварительно уже стояла на твердом основании. Но неопределен-

ность предварительного убеждения и вместе неопределенность внутреннего значения мифологии, подлежащих более или менее произвольному толкованию изыскателя, были причиною, что Шеллингова христианская философия явилась и не христианскою, и не философией: от христианства отличалась она самыми главными догматами, от философии — самым способом познания.

К тому же, требуя истины существенной, основанной не на отвлеченном умозрении, но на мышлении, проникнутом верою, Шеллинг не обратил внимания на тот особенный образ внутренней деятельности разума, который составляет необходимую принадлежность верующего мышления. Ибо образ разумной деятельности изменяется смотря по той степени, на которую разум восходит. Хотя разум один и естество его одно, но его образы действия различны, так же как и выводы, смотря по тому, на какой степени он находится <и какая мысль лежит в его начале> и какая сила им движет и действует. Ибо эта движущая и оживляющая сила происходит не от мысли, предстоящей разуму, но из самого внутреннего состояния разума исходит она к мысли, в которой находит свое успокоение и чрез которую уже сообщается другим разумным личностям.

Эта внутренняя природа разума обыкновенно ускользает от внимания западных мыслителей. Привыкнув к мышлению отвлеченно-логическому, где все знание зависит от формального

развития предмета мышления и где весь смысл поглощается выразимою стороною мысли, они не обращают внимания на ту внутреннюю силу ума, которая в предметах живого знания, превосходящего формальность логического сцепления, совершает движение мышления, постоянно сопровождает его, носится, так сказать, над выражением мысли и сообщает ей смысл, не вмес- тимый внешним определением, и результаты, независимые от наружной формы. Потому в пи- саниях святых отцов искал Шеллинг выражения богословских догматов, но не ценил их умозри- тельных понятий о разуме и о законах высшего познания. По этой причине положительная сто- рона его системы, не имея внутреннего характера верующего мышления, хотя мало нашла сочувст- вия в Германии, но еще менее может найти его в России. Ибо Россия может увлекаться логичес- кими системами иноземных философий, которые для нее еще новы, но для любомудрия верующего она строже других земель Европы, имея высокие образцы духовного мышления в древних святых отцах и в великих духовных писаниях всех вре- мен, не исключая и настоящего. Зато отрицатель- ная сторона Шеллинговой системы, обнимающая несостоятельность рационального мышления, вряд ли может быть так беспристрастно оценена в Германии, сроднившейся с своим отвлеченным и логическим мышлением, как в России, где, после первого, юношеского увлечения чужою системою,

человек свободнее может возвратиться к существенной разумности, — особенно когда эта существенная разумность согласна с его историческою своеобразием.

Потому я думаю, что философия немецкая в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самою удобною ступенью мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума.

*1856 год*

## ОТРЫВКИ

Древнерусская православнохристианская образованность, лежавшая в основании всего общественного и частного быта России, заложившая особенный склад русского ума, стремящегося ко внутренней цельности мышления, и создавшая особенный характер коренных русских нравов, проникнутых постоянною памятью об отношении всего временного к вечному и человеческого к Божественному, — эта образованность, которой следы до сих пор еще сохраняются в народе, была остановлена в своем развитии прежде, чем могла



принести прочный плод в жизни или даже обнаружить свое процветание в разуме. На поверхности русской жизни господствует образованность заимствованная, возросшая на другом корне. Противоречие основных начал двух спорящих между собою образованностей есть главнейшая, если не единственная, причина всех зол и недостатков, которые могут быть замечены в Русской земле. Потому примирение обеих образованностей в таком мышлении, которого основание заключало бы в себе самый корень древнерусской образованности, а развитие состояло бы в сознании всей образованности западной и в подчинении и ее выводов господствующему духу православнохристианского любомудрия, — такое примирительное мышление могло бы быть началом новой умственной жизни в России и, — кто знает? — может быть, нашло бы отголоски и на Западе среди искренних мыслителей, беспристрастно ищущих истины.

Чья вина была в том, что древнерусская образованность не могла развиваться и господствовать над образованностью Запада? Вина ли внешних исторических обстоятельств или внутреннего ослабления духовной жизни русского человека? Решение этого вопроса не касается нашего предмета. Заметим только, что характер просвещения, стремящегося ко внутренней, духовной цельности, тем отличается от просвещения логического, или чувственно-опытного, или вообще основанного на развитии распавшихся сил разума,

что последнее, не имея существенного отношения к нравственному настроению человека, не возвышается и не упадает от его внутренней высоты или низости, но, быв однажды приобретено, остается навсегда его собственностью независимо от настроения его духа. Просвещение духовное, напротив того, есть знание живое: оно приобретается по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности и исчезает вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну наружность своей формы. Его можно погасить в себе, если не поддерживать постоянно того огня, которым оно загорелось.

По этой причине, кажется, нельзя не предположить, что хотя сильные внешние причины очевидно противились развитию самобытной русской образованности, однако же упадок ее совершился и не без внутренней вины русского человека. Стремление к внешней формальности, которое мы замечаем в русских раскольниках, дает повод думать, что в первоначальном направлении русской образованности произошло некоторое ослабление еще гораздо прежде Петровского переворота. Когда же мы вспомним, что в конце XV и в начале XVI века были сильные партии между представителями тогдашней образованности России, которые начали смешивать христианское с византийским и по византийской форме хотели определить общественную жизнь России, еще искавшую тогда своего равновесия, то мы поймем,

что в это самое время и, может быть, в этом самом стремлении и начинался упадок русской образованности. Ибо, действительно, как скоро византийские законы стали вмешиваться в дело русской общественной жизни и для грядущего России начали брать образцы из прошедшего порядка Восточно-Римской империи, то в этом движении ума уже была решена судьба русской коренной образованности. Подчинив развитие общества чужой форме, русский человек тем самым лишил себя возможности живого и правильного возрастания в самобытном просвещении и хотя сохранил святую истину в чистом и неискаженном виде, но стеснил свободное в ней развитие ума и тем подвергся сначала невежеству, потом, вследствие невежества, подчинился непреодолимому влиянию чужой образованности.

Хотя просвещение иноземное принадлежит почти исключительно высшему, так называемому *образованному* классу русского народа, а первобытное просвещение России хранится, не развиваясь, в нравах, обычаях и внутреннем складе ума так называемого *простого* народа, — однако ж противоречие этих двух просвещений отзывается равно вредными последствиями на оба класса. Ни тут, ни там нет ничего цельного, однородного. Ни иноземная образованность не может принести даже тех плодов, какие она приносит в других странах, ибо не находит для себя корня в земле; ни коренная образованность не мо-

жет сохранять своего значения, потому что вся внешняя жизнь проникнута другим смыслом. В нравственном отношении такое противоречие еще вреднее, чем в умственном, и большая часть пороков русского человека, которые приписываются разным случайным причинам, происходят единственно от этого основного разногласия русской жизни.

Самый образ распространения внешней иноземной образованности посреди русского народа уже определяет характер ее нравственного влияния. Ибо распространение это совершается, как я уже сказал, не силою внутреннего убеждения, но силою внешнего соблазна или внешней необходимости. В обычаях и нравах своих отцов русский человек видит что-то святое; в обычаях и нравах привходящей образованности он видит только приманчивое, или выгодное, или просто насильственно неразумное. Потому обыкновенно он поддается образованности против совести, как злу, которому противостоять не нашел в себе силы. Принимая чужие нравы и обычаи, он не изменяет своего образа мыслей, но ему изменяет. Сначала увлекается или поддается, потом уже составляет себе образ мыслей, согласный с своим образом жизни. Потому, чтобы сделаться образованным, ему прежде нужно сделаться более или менее отступником от своих внутренних убеждений. Какие последствия должно иметь такое начало образованности на нравственный ха-

рактер народа, — легко отгадать заочно. Правда, до сих пор, слава Богу, русский народ еще не теряет своей чистой веры и многих драгоценных качеств, которые из этой веры рождаются, но, по несчастью, нельзя не сознаться, что он потерял уже одну из необходимых основ общественной добродетели: уважение к святыне *правды*.

Здесь коснулись мы такого предмета, о котором едва ли может говорить равнодушно человек, сколько-нибудь любящий свое Отечество. Ибо если есть какое зло в России, если есть какое-либо неустройство в ее общественных отношениях, если есть вообще причины страдать русскому человеку, то все они первым корнем своим имеют неуважение к святости *правды*.

Да, к несчастью, русскому человеку легко солгать. Он почитает ложь грехом общепринятым, неизбежным, почти нестыдным, каким-то внешним грехом, происходящим из необходимости внешних отношений, на которые он смотрит как на какую-то неразумную силу. Потому он не задумавшись готов отдать жизнь за свое убеждение, претерпеть все лишения для того, чтобы не запятнать своей совести, и в то же время лжет за копейку барыша, лжет за стакан вина, лжет из боязни, лжет из выгоды, лжет без выгоды. Так удивительно сложились его понятия в последнее полусторастолетие. Он совершенно не дорожит своим внешним словом. Его слово — это не он, это его вещь, которою он владеет на праве

римской собственности, т.е. может ее употреблять и истреблять, не отвечая ни перед кем. Он не дорожит даже своею присягою. На площади каждого города можно видеть калачников, которые каждый торг ходят по десяти раз в день присягать в том, что они не видали драки, бывшей перед их глазами. При каждой покупке земли, при каждом вводе во владение собираются все окружающие соседи присягать, сами не зная в чем и не интересуясь узнать этого. И это отсутствие правды у того самого народа, которого древние путешественники хвалили за правдолюбие, который так дорожил присягою, что даже в правом деле скорее готов был отказаться от своего иска, чем произнести клятву!<sup>1</sup>

А между тем, лишившись правдивости слова, как может человек надеяться видеть устройство правды в его общественных отношениях? Покуда не возрастит он в себе безусловное уважение к правде слова, каким внешним надзором можно уберечь общество от тех злоупотреблений, которые только самим обществом могут быть замечены, оценены и исправлены?

Но это отсутствие правды, благодаря Бога, проникло еще не в самую глубину души русского человека, еще есть сфера жизни, где святость правды и верность слову для него остались священными. На этой части его сердца, уцелевшей от заразы, утверждается возможность его будущего возрождения. Много путей открывается

перед мыслию, по которым русский человек может идти к возрождению в прежнюю стройность жизни. Все они с большею или меньшею вероятности могут вести к желанной цели, ибо достижение этой цели еще возможно, покуда силы русского духа еще не утрачены, покуда вера в нем еще не погасла, покуда на господственном состоянии его духа еще лежит печать прежней цельности бытия. Но одно достоверно и несомненно, что тот вред, который чужая образованность производит в умственном и нравственном развитии русского народа, не может быть устранен насильственным удалением от этой образованности или от ее источника — европейской науки. Ибо, во-первых, это удаление невозможно. Никакие карантинны не остановят мысли и только могут придать ей силу и заманчивость тайны. Во-вторых, если бы и возможно было остановить вход новых мыслей, то это было бы еще вреднее для русской образованности, ибо в России движется уже так много прежде вошедших понятий Запада, что новые могли бы только ослабить вред прежних, разлагая, и разъясняя, и доводя до своего отвлеченного основания, с которым вместе должны они или упасть, или остаться. Ибо в настоящее время все развитие европейского ума, сознаваясь, разлагается до своего последнего начала, которое само сознает свою неудовлетворительность. Между тем как, оставаясь неконченными и несознанными, но только тре-

бующими приложения и воплощения, прежние понятия Запада могли бы быть тем вреднее в России, что лишились бы своего противодействия в собственном развитии. Если бы не узнала Россия Шеллинга и Гегеля, то как уничтожилось бы господство Вольтера и энциклопедистов над русскою образованностью? Но наконец, если бы даже и возможно было совершенно изгнать западную образованность из России, то кратковременное невежество подвергло бы ее опять еще сильнейшему влиянию чужого просвещения. Россия опять воротилась бы к той эпохе Петровского преобразования, когда введение всего западного только потому, что оно не русское, почиталось уже благом для России, ибо влекло за собой образованность. И что же вышло бы из этого? Все плоды полуторастолетнего ученичества России были бы уничтожены для того, чтобы ей снова начать тот же курс учения.

Один из самых прямых путей к уничтожению вреда от образованности иноземной, противоречащей духу просвещения христианского, был бы, конечно, тот, чтобы развитием законов самобытного мышления подчинить весь смысл западной образованности господству православнохристианского убеждения. Ибо мы видели, что христианское любомудрие иначе понимается Православною Церковью, чем как оно понимается церковью Римскою или протестантскими исповеданиями. Затруднения, которые встречало



христианское мышление на Западе, не могут относиться к мышлению православному. Для развития же этого самобытного православного мышления не требуется особой гениальности. Напротив, гениальность, предполагающая непременно оригинальность, могла бы даже повредить полноте истины. Развитие этого мышления должно быть общим делом всех людей верующих и мыслящих, знакомых с писаниями святых отцов и с западной образованностью. Данные к нему готовы: с одной стороны, западное мышление, силою собственного развития дошедшее до сознания своей несостоятельности и требующее нового начала, которого еще не знает; с другой — глубокое, живое и чистое любомудрие святых отцов, представляющее зародыш этого высшего философского начала. Его простое развитие, соответственное современному состоянию науки и сообразное требованиям и вопросам современного разума, составило бы само собой, без всяких остроумных открытий, ту новую науку мышления, которая должна уничтожить болезненное противоречие между умом и верою, между внутренними убеждениями и внешнею жизнью.

Но любомудрие святых отцов представляет только зародыш этой будущей философии, которая требуется всею совокупностью современной русской образованности, — зародыш живой и ясный, но нуждающийся еще в развитии и не составляющий еще самой науки философии. Ибо

философия не есть основное убеждение, но мысленное развитие того отношения, которое существует между этим основным убеждением и современною образованностию. Только из такого развития своего получает она силу сообщать свое направление всем другим наукам, будучи вместе их первым основанием и последним результатом. Думать же, что у нас уже есть философия готовая, заключающаяся в святых отцах, было крайне ошибочно. Философия наша должна еще создаваться, и создаваться, как я сказал, не одним человеком, но вырастать на виду, сочувственным содействием общего единомыслия.

Может быть, для того благое Провидение и попустило русскому народу перейти через невежество к подчинению иноземной образованности, чтобы в борьбе с чужими стихиями православное просвещение овладело наконец всем умственным развитием современного мира, доставшимся ему в удел от всей прежней умственной жизни человечества, и чтобы, обогатившись мирскою мудростью, истина христианская тем полнее и торжественнее явила свое господство над относительными истинами человеческого разума. Ибо, несмотря на видимое преобладание иноземной образованности, несмотря на тот вред, который она принесла нравственному характеру народа, поколебав в одном классе чувство правды, в другом поколебав вместе и правду, и истину, — несмотря на все зло, ею причиненное,

еще остались в России, еще есть в ней несомненные залогов возрождения в прежнюю православную цельность. Эти залогов — живая вера народа в Святую Православную Церковь, память его прежней истории и явно уцелевшие следы прежней внутренней цельности его существования, сохранившиеся в обычном и естественном настроении его духа — в этом еще не замолкнувшем отголоске прежней его жизни, воспитанной внутри однородного общественного состава, насквозь проникнутого православным учением Церкви. Так, рассматривая внимательно и хладнокровно отношение западной философии к русскому просвещению, кажется, без самообольщения можно сказать, что время для полного и общего переворота русского мышления уже не далеко. Ибо когда мы сообразим, как неудовлетворительность западного любомудрия требует нового начала, которого оно не находит во всем объеме западного просвещения; как это высшее начало знания хранится внутри Православной Церкви; как живительно для ума и науки могло быть развитие мысли, сообразное этому высшему началу; как самое богатство современного внешнего знания могло бы служить побуждением для этого развития и его опорой в разуме человека; как нестеснительно было бы оно для всего, что есть истинного в естественных приобретениях человеческого разума; как живительно для всего, что требует жизни; как удовлетворительно могло бы оно отвечать

на все вопросы ума и сердца, требующие и не находящие себе разрешения, — когда мы сообразим все это, то нам не то кажется сомнительным, скоро ли разовьется, но то удивительным, отчего до сих пор еще не развилось у нас это новое самосознание ума, так настоятельно требуемое всею совокупностью нашей умственной и нравственной образованности. Возможность такого знания так близка к уму всякого образованного и верующего человека, что, казалось бы, достаточно одной случайной искры мысли, чтобы зажечь огонь неугасимого стремления к этому новому и живительному мышлению, долженствующему согласить веру и разум, наполнить пустоту, которая раздвояет два мира, требующие соединения, утвердить в уме человека истину духовную видимым ее господством над истинною естественною, и возвысить истину естественную ее правильным отношением к духовной, и связать наконец обе истины в одну живую мысль, ибо истина одна, как один ум человека, созданный стремиться к Единому Богу.

\* \* \*

Указания святых отцов примет верующее любомудрие за первые данные для своего разума, тем более что указания эти не могут быть отгаданы отвлеченным мышлением.

Ибо истины, ими выражаемые, были добыты ими из внутреннего непосредственного опыта

и передаются нам не как логический вывод, который и наш разум мог бы сделать, но как известия очевидца о стране, в которой он был.

Если не на все вопросы ума найдет верующая философия готовые ответы в писаниях святых отцов, то, основываясь на истинах, ими выраженных, и на своем верховном убеждении, она будет искать в совокупности этих двух указаний прямого пути к разумению других предметов знания.

И во всяком случае способ мышления разума верующего будет отличен от разума, ищущего убеждения или опирающегося на убеждение отвлеченное. Особенность эту, кроме твердости коренной истины, будут составлять те данные, которые разум получит от святых мыслителей, просвещенных высших зрением, и то стремление к внутренней цельности, которое не позволяет уму принять истину мертвую за живую, и, наконец, та крайняя совестливость, с которою искренняя вера отличает истину вечную и Божественную от той, которая может быть <добыта> мнением человека, или народа, или времени.

\* \* \*

Задача: разработывание общественного самосознания.

Истинные убеждения благодетельны и сильны только в совокупности своей.

Добрые силы в одиночестве не растут. Рожь заглохнет между сорных трав.

\* \* \*

Распадение единства богопознания на разнообразные влечения к частным благам и на различающиеся признаки частных истин.

\* \* \*

Слово должно быть не ящик, в который заключается мысль, но проводник, который передает его другим, не подвал, куда складываются сокровища ума и знания, но дверь, через которую они выносятся. И странный закон этих сокровищ: чем более их выносятся наружу, тем более их остается в хранилище. Дающая рука не оскудеет <sup>2</sup>.

\* \* \*

Слово, как прозрачное тело духа, должно соответствовать всем его движениям. Потому оно беспрестанно должно менять свою краску сообразно беспрестанно изменяющемуся сцеплению и разрешению мыслей. В его переливчатом смысле должно трепетать и отзываться каждое дыхание ума. Оно должно дышать свободой внутренней жизни. Потому слово, окостенелое в школьных формулах, не может выражать духа, как труп не выражает жизни. Однако ж, изменяясь в оттенках своих, оно не должно переиначиваться в внутреннем составе.

\* \* \*

Для одного отвлеченного мышления существование вообще недоступно. Только существование может прикасаться существованию. Отвлеченное мышление имеет дело только с границами и отношениями понятий. Законы разума и вещества, которые составляют его содержание, сами по себе не имеют существования, но являются только совокупностью отношений. Ибо существующего в мире есть только разумно-свободная личность. Она одна имеет самобытное значение. Все остальное имеет значение только относительное. Но для рационального мышления живая личность разлагается на отвлеченные законы саморазвития или является произведением посторонних начал и в обоих случаях теряет свой настоящий смысл.

\* \* \*

Потому отвлеченное мышление, касаясь предметов веры, по наружности может быть весьма сходно с ее учением, но в сущности имеет совершенно отличное значение именно потому, что в нем недостает смысла существования, который возникает из внутреннего развития смысла цельной личности.

Весьма во многих системах рациональной философии видим мы, что догматы о Единстве Божества, о Его Всемогуществе, о Его Премудрости, о Его Духовности и Вездесущии, даже

о Его Троичности, — возможны и доступны уму неверующему. Он может даже допустить и объяснить все чудеса, принимаемые верою, подводя их под какую-нибудь особую формулу. Но все это не имеет религиозного значения только потому, что рациональному мышлению неуместимо сознание о Живой Личности Божества и о Ее живых отношениях к личности человека.

\* \* \*

Сознание об отношении Живой Божественной Личности к личности человеческой служит основанием для веры, или, правильнее, вера есть то самое сознание, более или менее ясное, более или менее непосредственное. Она не составляет чисто человеческого знания, не составляет особого понятия в уме или сердце, не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести, но обнимает всю цельность человека и является только в минуты этой цельности и соразмерно ее полноте. Потому главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство и таким образом восста-



новляется существенная личность человека в ее первозданной неделимости.

Не форма мысли, предстоящей уму, производит в нем это сосредоточение сил, но из умственной цельности исходит тот смысл, который дает настоящее разумение мысли.

\* \* \*

Это стремление к умственной цельности, как необходимое условие разумения Высшей истины, всегда было неотъемлемою принадлежностью христианского любомудрия. Со времен Апостолов до наших времен оно составляет его исключительное свойство. Но с отпадения Западной церкви оно осталось преимущественно в Церкви Православной. Другие христианские исповедания хотя не отвергают его законности, но и не почитают его необходимым условием для разумения Божественной истины. По мнению римских богословов и философов, кажется, было достаточно, чтобы авторитет Божественных истин был однажды признан для того, чтоб дальнейшее разумение и развитие этих истин могло уже совершаться посредством мышления отвлеченно-логического. Может быть, по особому пристрастию к Аристотелю богословские сочинения их носят характер логического изложения. Самый ход мышления совершался наружным оцеплением понятий. Под догмат веры искали они подвести логическое оправдание. В этом

логическом изложении, из отвлеченно-рассудочного разумения догматов, тоже, как отвлеченный вывод, раздались требования нравственные. Странное рождение живого из мертвого! Мудрое требование силы во имя мысли, которая сама не имеет ее!

\* \* \*

Отделенное от других познавательных сил, логическое мышление составляет естественный характер ума, отпавшего от своей цельности. Весь порядок вещей, происшедший вследствие этого раздвоенного состояния человека, сам собою влечет его мышление к этой логической отделенности. Потому-то вера и превышает естественный разум, что он опустился ниже своего первоестественного уровня. Потому и не необходимо для него возвыситься к первообразному единству, чтоб проникнуться верою.

\* \* \*

Не для всех возможны, не для всех необходимы занятия богословские; не для всех доступно занятие любомудрием; не для всех возможно постоянное и особое упражнение в том внутреннем внимании, которое очищает и собирает ум к высшему единству, но для всякого возможно и необходимо связать направление своей жизни с своим коренным убеждением веры, согласить с ним главное занятие и каждое особое дело, чтоб всякое

действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вел к одной цели. Без того жизнь человека не будет иметь никакого смысла, ум его будет счетною машиной, сердце — собранием бездушных струн, в которых свищет случайный ветер; никакое действие не будет иметь нравственного характера, и человека, собственно, не будет. Ибо человек — это его вера.

\* \* \*

И нет такого неразвитого сознания, которому бы не под силу было проникнуться основным убеждением христианской веры. Ибо нет такого тупого ума, который бы не мог понять своей ничтожности и необходимости высшего Откровения; нет такого ограниченного сердца, которое бы не могло разуместь возможность другой любви, выше той, которую возбуждают в нем предметы земные; нет такой совести, которая бы не чувствовала невидимого существования высшего нравственного порядка; нет такой слабой воли, которая бы не могла решиться на полное самопожертвование за высшую любовь своего сердца. А из таких сил слагается вера. Она есть живая потребность Искупления и безусловная за него благодарность. В этом вся его сущность. Отсюда получает свой свет и смысл все последующее развитие верующего ума и жизни.

\* \* \*

Духовное общение каждого христианина с полнотою всей Церкви.

Он знает, что во всем мире идет та же борьба, какая совершается в его внутреннем самосознании, борьба между светом и тьмою, между стремлением к высшей гармонии и цельности бытия и пребыванием в естественном разногласии и разъединенности, между свободой воли человека, создающего духовную личность, и покорностью внешним влечениям, обращающим его в орудие чужих сил, между великодушным самоотвержением и боязливым себялюбием — одним словом, между делом Искупления и свободы и насильственной властью естественного, расстроенного порядка вещей.

Как бы ни мало было развито это сознание, но он знает, что во внутреннем устройстве души своей он действует не один и не для одного себя, что он делает общее дело всей Церкви, всего рода человеческого, для которого совершилось Искупление и которого он только некоторая часть. Только вместе со всею Церковью и в живом общении с нею может он спастись.

\* \* \*

Каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже духовное торжество для всего христианского мира. Каждая сила духовная, создавшаяся внутри одного человека,

невидимо влечет к себе и подвигает силы всего нравственного мира. Ибо как в мире физическом небесные светила притягиваются друг к другу без всякого вещественного посредства, так и в мире духовном каждая личность духовная, даже без видимого действия, уже одним пребыванием своим на нравственной высоте подымает, привлекает к себе все сродное в душах человеческих. Но в физическом мире каждое существо живет и поддерживается только разрушением других — в духовном мире созидание каждой личности созидает всех и жизнь всех дышит каждая.

\* \* \*

Во все времена были и есть люди, проникнутые высшим светом и силою веры. От них, как лучи от звезд, расходится истинное учение веры по всему христианскому миру. В истории Церкви можно видеть часто видимые способы этого света, — как он проникает из мест, озаренных высшим учением, в страны, где оно затемнялось волею человека; как погасал этот свет в местах, которые прежде всего более освящались им, и как опять зажигается он, принесенный из других стран, прежде лежавших во тьме. Ибо благодать истины никогда не оскудевает в Царстве Божиим.

История Афона.

\* \* \*

Духовная иерархия. Лестница Иакова <sup>3</sup>. Живые истины — не те, которые составляют мертвый капитал в уме человека, которые лежат на поверхности его ума и могут приобретаться внешним учением, но те, которые зажигают душу, которые могут гореть и погаснуть, которые дают жизнь жизни, которые сохраняются в тайне сердечной и по природе своей не могут быть явными и общими для всех, ибо, выражаясь в словах, остаются незамеченными, выражаясь в делах, остаются непонятными для тех, кто не испытал их непосредственного прикосновения. По этой-то причине особенно драгоценны для каждого христианина писания святых отцов. Они говорят о стране, в которой были.

\* \* \*

Отношение веры к разуму: или какую степень знания составляет вера?

Различные отношения внутреннего самознания к богопознанию.

\* \* \*

Сознание всепроникающей связности и единства Вселенной предшествует понятию о Единой Причине бытия и возбуждает разумное сознание Единства Творца.

Неизмеримость, гармония и премудрость мироздания наводят разум на сознание Всемогу-

щества и Премудрости Создателя. Но Единство, Всемогущество, Премудрость и все другие понятия о Божественности Первой Причины, которые разум может извлечь из созерцания внешнего мироздания, еще не внушают ему того сознания о Живой и Личной Самосущности Создателя, которое дает существенность нашим умственным к Нему отношениям, перелагая самое внутреннее движение наших мыслей и чувств к Нему из сферы умозрительной отвлеченности в сферу живой, ответственной деятельности.

\* \* \*

Это сознание, совершенно изменяющее характер нашего богомыслия, и которое мы не можем извлечь прямо из одного созерцания внешнего мироздания, возникает в душе нашей тогда, когда к созерцанию мира внешнего присоединится самостоятельное и неуклонное созерцание мира внутреннего и нравственного, раскрывающего пред зрением ума сторону высшей жизненности в самых высших соображениях разума.

\* \* \*

Вера — не доверенность к чужому уверению, но действительное событие внутренней жизни, чрез которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами (с Высшим миром, с Небом, с Божеством).

\* \* \*

Главная причина заблуждения человека заключается в том, что он не знает, что любит и чего хочет.

\* \* \*

Потребность счастья, потребность любви, потребность гармонии, потребность правды, потребность сочувствия, потребность умиления, потребность деятельности, потребность самозабвения, потребность саморазумения — все эти законные и существенные потребности человеческого сердца происходят из одного общего корня жизни, до которого немногие доводят свое самосознание.

Справедливость, правда, реже любви, потому что она труднее, стоит более жертвований и менее усладительна.

\* \* \*

Мы охотно удвоили бы наши жертвования, только бы уменьшить наши обязанности. Как часто встречается человек великодушный и вместе несправедливый, благотворительный и неблагодарный, щедрый и скупой, расточительный на то, что не должно тратить, и скупой на то, что обязан давать, преданный по прихоти, жесткий с теми, кто имеет право на его преданность, ненавистный, может быть, в том кругу, куда поставило его Провидение, и достойный любви



и удивления, как скоро выходит из него, охотник в делах человеколюбия, и беглец из рядов обязанностей, и воображающий, что может произвольным и часто бесполезным пожертвованием уплатить нарушение самых существенных, самых близких обязанностей. Не труды, не пожертвования, не опасности — ему противна правильность порядка. Ему легче быть возвышенным, нежели честным. Но не скажу: ему легче быть милосердным, нежели справедливым, ибо милосердие несправедливого — не милосердие.

\* \* \*

В добре и зле все связано. Добро одно, как истина одна. Справедливость — к милосердию, как ствол дерева — к его верхушке.

Мышление, отделенное от сердечного стремления, есть так же развлечение для души, как и бессознательная веселость. Чем глубже такое мышление, чем оно важнее. по-видимому, тем, в сущности, делает оно человека легкомысленнее. Потому серьезное и сильное занятие науками принадлежит также к числу средств развлечения, средств для того, чтобы рассеяться, чтобы отделаться от самого себя. Эта мнимая серьезность, мнимая дельность разгоняет истинную. Удовольствия светские действуют не так успешно и не так быстро.

\* \* \*

Чувство восстановления (исцеления) нашего внутреннего единства и гармонии.

\* \* \*

Веровать — это получать из сердца то свидетельство, которое Сам Бог дал Своему Сыну.

\* \* \*

Вера — взор сердца к Богу.

\* \* \*

Справедливость, нравственность, дух народа, достоинство человека, святость законности могут сознаваться только в совокупности с сознанием вечных религиозных отношений человека.

\* \* \*

Мир свободной воли имеет свою правду в мире вечной нравственности.

*<1852—1856 годы>*

## РЕФОРМЫ: ЗА И ПРОТИВ

### **Каких перемен желал бы я в теперешнее время в России?**

Прежде всего желал бы я, чтобы в теперешнее время никаких существенных перемен в России не делалось, покуда европейские волнения<sup>1</sup> не успокоятся и не установится там какой-нибудь твердый и ясный порядок вещей, который покажет нам, чего мы можем от них опасаться и чего надеяться.

Я желал бы, чтобы правительство наше не принимало никакого деятельного участия в делах западных, не вмешиваясь ни деньгами, ни войском, ни за правительства, ни за народы, ни за словен<sup>2</sup>, ни за немцев<sup>3</sup>, ни за турков, ни против турков. Каждое деятельное вмешательство наше, всегда более или менее тягостное для России, будет для немцев только спасительною для них пружиною соединения<sup>4</sup> и ни в каком случае не унич-

тожит результатов их умственного движения, но разве на время только может отдалить их и тем способствовать к более прочному водворению.

Быв же предоставлены собственному многоумию и собственной разнобоярщине, они поневоле придут к потребности немечтательного порядка, к раздроблению на несколько частей, из которых две или три будут словенские, и к добровольному подчинению нашему покровительству и пр. и пр.

Покуда время не позволяет нам без крайнего легкомыслия желать каких-либо существенных изменений в нашем Отечестве, как-то: освобождения крестьян, изменения бессмысленных форм судопроизводства и т. п. — я желал бы некоторых частных улучшений, которые могли бы иметь полезные результаты, не производя никакого заметного переобразования.

Я желал бы, чтобы все фабрики, не вдруг, но постепенно и неприметно, были выведены из столиц и больших городов в маленькие города и села. Это можно было бы сделать так, чтобы все фабрики в столицах обложить каким-нибудь сначала маленьким (например, по 1 рублю с фабрики), но прогрессивно возрастающим налогом и потом назначить срок, к которому (например, через 10 или 15 лет) они должны будут переведены быть за город в расстоянии, например, 30 или 40 верст.

Эту перемену я почитаю весьма полезною: 1) потому что от излишнего скопления бессе-

мейных рабочих ощутительно с каждым годом портится нрав низшего класса народа в больших городах, а от испорченной закваски скоро и легко портится народ и новый рабочий, туда приходящий, а из городов порча расходуется по всей России; 2) существование огромного фабричного класса народа в городе дает возможность к непредвиденным беспорядкам, подстрекательствам, бунтам и пр.; 3) существование фабрик в селах и деревнях даст развитию промышленности то направление, которое, соединяя земледелие с промыслом, фабричную работу с близостью семьи, одно может сколько-нибудь остановить быстрое распадение нравов, которое вместе с водворением западной образованности очевидно совершается в нашем народе; 4) фабричные изделия, произведенные в столицах, не могут так дешево обходиться и, следовательно, продаваться, как те, которые произведены в селах, где съестные припасы и топливо обходятся дешевле. Если же столичные фабрики имеют теперь перевес над отдаленными, то только по причине близости тех отношений к заказам и сбыту, которые, не имея никакого влияния на большинство произведений, ни на выгоду потребителей, только подрывают лучшие отдаленные фабрики и обогащают столичных фабрикантов на их счет и на счет потребителей.

Я желал бы, чтобы не только в приходских, но и в уездных училищах, кроме учителей Закона Божьего, еще и учителя русского языка заме-

щены были лицами духовными, священниками, дьяконами, или, при их недостатке, хотя перво-разрядными студентами из семинарий, ожидающими и еще не получившими священнические места, с тем чтобы им предписано было вместе с русским преподавать и начатки словенского языка и словенской грамматики, упражнять детей в словенском чтении, с объяснением и переводом трудных мест, и в учении нужнейших молитв. Кроме нравственной пользы, которая при такой перемене была бы очевидною: сближение образующегося народа с Церковью, — она могла бы быть бесполезна и по тому отношению, что: 1) между духовными гораздо легче можно найти хороших учителей; что они весьма довольны были бы положенным при этом светским жалованьем; 2) что, поступив в училище, они не портились бы в нравственности, как портятся светские оттого, что в маленьких городках не находят себе товарищей других, кроме разгульных писарей и мелких чиновников; 3) что излишек от остающегося жалованья мог бы быть употреблен на другие полезные цели по тому же училищу; 4) что, имея необходимость в меньшем числе светских учителей, правительство могло бы из предстоящих кандидатов избирать лучших и от избранных строже требовать исполнения их обязанностей; 5) что меньшее число учителей светских и большее число учителей духовных даст товариществу учителей другой характер, приблизив их

более к обществу священников, чем к пьяному обществу чиновников, и пр. и пр.

Я желал бы, чтобы Библия была не переведена на русский<sup>5</sup> (это было бы вредно потому, что отдалило бы народ от знания словенского языка и, следовательно, от понимания церковного богослужения и, кроме того, уничтожило бы ту связь, которая лежит между различными племенами словенскими), но издана на словенском с объяснениями внизу страницы всех слов и оборотов, непонятных для неопытного в словенском языке. Эти объяснения должны быть составлены так, чтобы только дополняли, а никак не заменяли перевод словенский. К ним можно прибавить варианты других изданий, а при том и те места, которые в еврейской Библии отличны от греческой Семидесяти толковников<sup>6</sup>, не вводя их канонически, но только предоставляя на соображение читателей. Такое издание Библии, предоставляя каждому возможность сличить варианты так называемых старопечатных Библий с новыми изданиями, было бы одним из лучших средств уничтожить в самом корне раскольническую закоснелость старообрядцев, между тем как простой перевод на русский язык может только укрепить старые расколы или еще произвести новые.

Я желал бы, чтобы у нас, прежде всего, и не теряя ни одной минуты, и не дожидаясь никаких благоприятных обстоятельств, была изменена форма присяги<sup>7</sup> и отменено беспрестанное, не-

нужное, вредное и развращающее народ ее употребление при всех самых ничтожных обстоятельствах жизни. Излишнее напряжение пружины не увеличивает, но уничтожает ее силу. Могу ли я быть в самом деле честным гражданином, когда, при самом первом вступлении моем в обязанности гражданства, я должен давать такую присягу, которую наперед знаю, что не могу выполнить и не выполняю, например: доносить о всех ущербах казенного интереса, о которых я узнаю, между тем как я их узнаю всякий день и доносить не только не могу, но по законам нашим и не должен, ибо буду осужден как доносчик? Я знаю, что эти и подобные им нелепые мысли в присяге толкуются не буквальным образом, но знаю также, что эти толкования делаются только для того, чтобы успокоить свою совесть, и что, раз допустивши иносказательные толкования, можно из каждой фразы вывести любой смысл, как английские пьюзиисты<sup>8</sup> выводят из 36 артиклов чисто католический смысл, хотя эти артиклы составлены были для того именно, чтобы отделить Английскую церковь<sup>9</sup> от католицизма. С такими толкованиями мы можем быть верными Отечеству, не вследствие присяги, а несмотря на присягу. Для чего же она? Что же касается до ее беспрестанного употребления, то, кто замечал ее действие в народе, легко убедится, что большая часть бессовестности его происходит от иного злоупотребления. Я сам слышал, как некоторые говорили: «Присягнуть в



правде нельзя, а присягнуть велят — грех на том, кто ее выдумал, эту присягу!» Кто не знает, что за ведро вина можно целую деревню заставить присягнуть в чем угодно. Для чего же присяга? Между тем как, если бы она употреблялась только в редких, особенных и торжественных случаях, она не только была бы силою, но вместе и источником нравственности.

<После 1848 года>

### Письмо к М. В. Киреевской<sup>1</sup>

Ты пишешь, милая сестра, что тебя давно уже *преследует* мысль о освобождении крестьян, что ты молишься Богу, чтобы Он позволил тебе осуществить эту сладкую мечту, что думаешь, что и мы в этом случае одобрим твоё желание, и просишь наших советов о том, как бы привести в *действительное исполнение* твоё намерение. Благодарю тебя за то, что ты сообщила нам свою мысль и хочешь знать наше мнение. Долгом сердца считаю сказать его тебе с полною искренностью.

Но прежде чем я скажу тебе своё мнение о *твоем* деле, я считаю также долгом сказать тебе мои убеждения об освобождении крестьян в России *вообще*, для того чтобы ты не предполагала

во мне такого мнения, которого я не имею, и не придала бы оттого моим советам более весу, чем сколько они заслуживают.

Правда, у нас теперь беспрестанно толкуют об эмансипации<sup>2</sup>: Кошелев, Хомяков и другие. Но я их мнения не разделяю. Не потому, чтобы я считал хорошим и полезным для России оставить навсегда крепостное состояние, не потому даже, чтобы я считал это возможным (крепостное состояние должно со временем уничтожиться, когда предварительно будут сделаны в государстве другие перемены: законность судов, независимость частных лиц от произвола чиновников — и многие другие, которых здесь исчислять не нужно<sup>3</sup>), но в теперешнее время, я думаю, что такая всеобъемлющая перемена произведет только смуты, общее расстройство, быстрое развитие безнравственности и поставит Отечество наше в такое положение, от которого сохрани его Бог! И что такое свобода без законности? Зависимость от продажного чиновника, вместо зависимости от помещика. Но выгоды помещика больше или меньше связаны с благосостоянием его крестьян; но, говоря вообще, помещики самые дурные имеют больше совести, чем чиновники; кроме совести, в них есть, больше или меньше, чувство чести, которое мешает им злоупотреблять свою власть; есть зависимость от мнения других, которая была причиною, что отношения их к крестьянам каждый год улучшаются и с тех

пор уже, как я помню, изменились совершенно. Чиновник же не связан ничем, кроме своей выгоды и другими чиновниками<sic!>, продажными. Ты знаешь сама, в каком положении государственные крестьяне<sup>4</sup>, а если не знаешь, то спроси брата Петра, или священника Александра Петровича<sup>5</sup>, или любого соседа или купца, который знает их положение, и скажи после того, стоит ли это положение того, чтобы производить переворот в России?

Но это я говорю об *общем* освобождении крестьян в России; что нисколько не мешает частным людям освобождать своих крестьян, если они думают доставить им лучшее положение. Но подумай по совести (не увлекаясь желанием сделать поступок, который люди могут хвалить, не увлекаясь самолюбивым удовольствием сказать самой себе: «Я освободила крестьян своих, я поступила по совести!»), — когда в самом деле поступок твой будет носить громкое имя, не изменяя ничего на деле), подумай: в самом ли деле лучше будет твоим крестьянам заплатить за себя 100 тысяч и получить зато право называться свободными, подпав под власть чиновников, чем, не называясь свободными, быть такими на деле и не платя 100 тысяч рублей (которых у них нет и которых добывание их непременно запутает), платить тебе ежегодно самый маленький оброк<sup>6</sup>, нисколько их не стесняющий и не породивший в них никогда ни малейшей жалобы?

Подумай это по совести и спроси сама себя в глубине сердца: *не тщеславие ли перед самой собою* заставляет тебя желать изменить их положение? Если ты думаешь, что они этого желают, то ты ошибаешься: желать этого, может быть, могут несколько человек, которые побогаче других, но вообще их это известие испугало. По крайней мере, я так слышал от них же. Они говорят, что живут под твоим крылом *как у Христа за пазухой*, перемены всякой боятся и деньги за свой выкуп платить очень затрудняются. Всего же более боятся они того, чтобы ты их не продала, потому, как они говорят, что сумму за их выкуп ты назначила такую малую, что тебе другие помещики охотно дадут много больше, и тогда они могут попасть в дурные руки. Некоторые помещики уже слышали там о твоём намерении, и хотят покупать их у тебя, и думают дать тебе больше 100 тысяч, полагая, что ты делаешь это, нуждаясь в деньгах. Из них есть один, особенно которого крестьяне боятся как человека дурного и злого. Но я уверен, что ты не продашь их, и потому об этом не распространяюсь.

К этому прибавлю еще, что я знал некоторых отменно почтенных людей, между ними назову К. Ф. Муравьеву<sup>7</sup>, которые также хотели заключить с своими крестьянами условие, по которому они имели бы право выкупаться в свободные хлебопашцы<sup>8</sup>, но, разобрав дело вблизи и посоветовавшись с людьми знающими, хотя и сделали

они многие для того предварительные действия и употребили много хлопот, и крестьяне были согласны, и правительство позволило, но, однако, они убедились, что это условие будет во вред обеим сторонам, и оставили дело по-прежнему.

В дополнение этого я еще скажу тебе, что правительство теперь вольных хлебопашцев уничтожает и обращает их в государственные крестьяне. Вчера еще слышал я, что огромное демидовское имение<sup>9</sup> (кажется, 6 тысяч душ), которое было вольными хлебопашцами, теперь обращено в государственных крестьян под общее управление окружных чиновников.

Каково будет твоим крестьянам, заплативши тебе 100 тысяч, вдруг очутиться под властью чиновника, который заставит их платить двойной оброк против того, который они платят тебе? Потому что казенный оброк вместе с окладом на жалованье чиновникам или управляющим более 8 рублей серебром с души, тогда как тебе они платят около 4 рублей серебром с души. Но сколько еще сходит с государственных крестьян незаконных поборов и сколько несправедливостей от пьяных и полномочных писарей, от волостных, от окружных и прочих! Сколько соблазнов к беззаконному действованию посредством подкупов! Какая опасность от откупщиков, которые могут поставить у них кабаки, харчевни, против их воли дать им соблазн и пр. Возьми еще и то в соображение, что, выплачивая тебе откупную сумму, они

непременно войдут в зависимость ростовщиков, которые высасывают обыкновенно всю нравственную кровь у крестьян; а ты сама между тем, получая их выкуп не вдруг, а по срокам, непременно истратишь деньги по мере их получения и потом останешься без ничего и не будешь в состоянии быть полезною никому, сделав еще вред мужикам.

Вот мое мнение. Обсуди его без страсти и пристрастия. Если же, рассудив, ты останешься при своем намерении, то прошу написать ко мне, и я тотчас же поеду к знающим это людям и пришлю тебе форму условия и пр.

Еще одно считаю тебе нелишним сказать: если ты боишься, что после твоей смерти положение крестьян твоих изменится, то ты можешь сделать какое хочешь завещание и положить его для верности в Опекунский совет<sup>10</sup>, так что крестьяне твои во всяком случае и несмотря ни на каких наследников будут после тебя или обязанными на таких или других условиях, или совершенно свободными, смотря по тому, как ты сочтешь за лучшее. Но для этого хорошо бы было, чтобы завещание твое сделано было втайне, чтобы не возбуждать у крестьян мыслей, которые могут быть им вредны прежде времени. А покуда ты жива, продолжай управлять ими, как делала до сих пор, бери с них легкий оброк, дай им свободу управлять собою, не предай их в обиду чиновников, и

они будут благословлять тебя так всегда, как теперь благословляют.

Обнимаю тебя.

Твой брат *И. Киреевский*.

<приписка П. В. Киреевского> Я было хотел также писать к тебе нынче об этом деле, но брат прочел мне свое письмо, и так как я с этим мнением *совершенно согласен*, как я уже и говорил тебе прежде, то и не считаю уже нужным повторять то же. Пуще всего желаю, чтобы ты обдумала это как можно больше и *не спешила*.

Крепко тебя обнимаю. Мы все, слава Богу, здоровы.

*10 марта.*

Твой брат *Петр К.*

<рукою И. В. Киреевского> Написавши это письмо, я отдал его Кошелеву и притом рассказал, в каком положении твои крестьяне находятся. Он сказал мне, что хотя он и эманципатор *ex officio*<sup>11</sup> однако тебе никак не посоветует освободить, а оставить как есть. Потом он написал прилагаемое письмо, в котором совсем его немного запутал, я думаю, от желания проповедовать свою любимую тему. После того я его видел, и он тоже говорит, что тебе никак не следует и нет причины эманципировать и что ты сделаешь этим только вред, а не пользу твоим крестьянам. А в письме его это не так ясно.

Обнимаю тебя еще раз.

*17 марта 1847 года*

## Письмо к М. П. Погодину<sup>1</sup>

... Ты пишешь ко мне, что не худо бы литераторам представить адрес Императору<sup>2</sup> о излишних и стеснительных действиях цензуры<sup>3</sup>. Сначала я оставил эту мысль без большого внимания, как несбыточную. Потом, однако, когда я обдумал твой характер и что у тебя часто от первой мысли до дела бывает полшага, тогда я испугался и за тебя, и за дело. Подумай: при теперешних бестолковых переворотах на Западе *время ли* подавать нам *адресы* о литературе? Конечно, цензурные стеснения вредны для просвещения и даже для правительства, потому что ослабляют умы без всякой причины; но все эти отношения ничего не значат в сравнении с текущими важными вопросами, которых правильного решения нам надобно желать от правительства. Невелика еще беда, если наша литература будет убита на два или на три года. Она оживет опять. А между тем подавать просительные адреса в теперешнее время значило бы поставить правительство во враждебное или по крайней мере в недоверчивое отношение к литераторам, что гораздо хуже, потому что может повести к следствиям неправильным и вредным. Правительство теперь не должно бояться никого из благомыслящих. Оно должно быть уверено,



что в теперешнюю минуту мы все готовы жертвовать всеми второстепенными интересами для того, чтобы только спасти Россию от смут и бесполезной войны. Мы должны желать только того, чтобы правительство не вмешало нас в войну по какой-нибудь прихоти или по дружбе к какому-нибудь шведскому или <нрзб.> королю; чтобы оно не пошло давить наших словен вместе с немцами<sup>4</sup>; чтобы оно *не возмущало народ ложными слухами о свободе*<sup>5</sup> и *не вводило бы никаких новых законов, покуда утишатся и объяснятся дела на Западе, чтобы, например, оно не делало инвентарей*<sup>6</sup> к помещичьим имениям, что волнует умы несбыточными предположениями; чтобы оно не позволяло фабрикам без всякой нужды заводиться внутри городов и особенно столиц, когда они с такою же выгодой могут стоять за несколько верст от заставы, и пр. и пр. Впрочем, всего в письме не перескажешь.

*<Март — апрель 1848 года>*

### **Письмо к В. А. Жуковскому<sup>1</sup>**

Пишу к Вам между днем Нового года и днем Вашего рожденья. Каждый перелом времени да будет во благо Вам, так как вся жизнь Ваша была на добро другим и на славу русскому слову. Я про-

чел Вашу вторую часть «Одиссеи»<sup>2</sup> с высоким, изящным наслаждением. Оттого ли, что, приступая к ней, я уже свыкся с камертоном «Одиссеи», или оттого, что в самом деле так, но мне показался перевод второй части еще совершеннее первой, хотя она меньше богата содержанием. Теперь «Одиссея» Гомера навсегда воскресла для нас из пыли ученого кабинета и поместилась в число созвездий, под влиянием которых будет развиваться русский ум. Теперь хорошо бы было, если бы, отдохнувши от Вашего великого труда, Вы полюбили мысль: воскресить для нас «Илиаду» так же, как Вы воскресили «Одиссею»; чтобы они стояли вместе, помогая друг другу раскрыть перед нами всю тайну души Гомера и его времени и весь объем его вселенной. Перевод Гнедича<sup>3</sup> конечно, имеет большие достоинства: он, говорят, близок и для литературного языка особенно полезен был потому, что обогатил его большим запасом технических выражений и несколькими удачно употребленными словенскими словами. Но он пухл, тяжел и неестествен. Потому он читается только по долгу литературной службы, а не по внутренней потребности. Правда, я знаю двух человек, которые восхищались им от всей полноты сердца: это покойный Языков<sup>4</sup> и мой сын, когда ему было 8 и 9 лет. Но Языков мог восхищаться им потому, что для него каждое новое выражение было драгоценностью, а мой сын потому, что читал его, когда за содержанием языка не замечают.

Если же Вы не решитесь на этот огромный труд, то переведите нам «Прометея» Эсхилова<sup>5</sup> — эту искру истины в темноте многобожия, предчувствие лжеверия о готовой ему гибели, сознание бессилия князя тьмы над добывшим огонь истины человеком, угнетенным, но торжествующим надеждою на грядущее избавление.

Впрочем, Маминька моя<sup>6</sup> сообщила мне, что Вы сделали дело важнее этого: Вы перевели Евангелие на русский язык<sup>7</sup>. Это великий подвиг, который может дать нашему языку то освящение, которого ему еще недостает, потому что перевод Библейского общества<sup>8</sup> неудовлетворителен. Это не беда, что Вы переводили со словенского: словенский перевод верен до буквальной близости. Только бы смысл везде сохранен был настоящий православный, именно тот, какой в словенском переводе, а не тот, какой в некоторых словах или в некоторых оттенках слов дают многие переводы иностранные, стараясь не понятие человека возвысить до Откровения<sup>9</sup>, но Откровение понизить до обыкновенного понятия, отрезывая тем у Божественного слова именно то крыло, которое подымает мысль человека выше ее обыкновенного стояния.

Перевод Ваш, Впрочем, как бы хорош ни был, не должен заменить словенский; словенский должен жить, и им должна дышать Россия, покуда в ней живет истинная вера с ее словенским богослужением. Но литературный язык получит от

достойного русского перевода то помазание, которого он еще вполне не имеет. Жаль только слышать, что Ваш перевод дурно написан. Не потому, чтобы трудно было разбирать (Вашу руку разберем мы без ошибки), но потому жаль, что это доказывает, что Вы не доработали его до последней отчистки. Впрочем, может быть, Вам ловчее будет просмотреть его переписанный. Пришлите поскорее к нам, чтобы успеть переписанный просмотреть прежде весны. А весной, когда, как мы надеемся, Вы наконец приедете в Россию, может быть, можно будет его напечатать здесь вместе с словенским, как печатались переводы Библейского общества.

Приезжайте весной; ради Бога, приезжайте, если будет хотя малейшая возможность. Право, климат наш не так дурен, как думают немецкие доктора, которые судят обо всей России по Петербургу. Иначе, подумайте, для детей Жуковского русский язык будет чужой, русские обычаи противны. Русское хорошее — непривычно, русское дурное — совсем невыносимо. Приезжайте в Москву: там климат здоровый, летом сухой, зимой умеренный, дома теплее немецких, друзья искренние, доктора есть такие, каких лучше мудренó желать и за границей. Молю Бога, чтобы это совершилось так, чтобы было во благо Вам и семейству Вашему.

*Январь 1850 года. Долбино*

## Письмо к А. И. Кошелеву

В последнем письме твоём, любезный друг Кошелев, ты объявляешь мне о твоём отъезде за границу, а между тем адреса своего туда мне не приложил, хотя пишешь, что от меня письмо ожидаешь в январе. Теперь только узнал я, что ты уже возвратился<sup>1</sup>, и спешу отвечать на твоё письмо вопросом: какое новое впечатление произвела на тебя Германия? Каждое живое замечание твоё было бы драгоценною новостью для меня, зарытого в белевских снегах<sup>2</sup> и слушающего только свист белевской метели, под музыку которой рассуждает поп о нравственных качествах его дьячка и дьякона. Мне сдается, однако, что на Западе должны быть какие-нибудь признаки новой, начинающейся эпохи: новые потребности умов, новый взгляд на вещи, новые ожидания — одним словом, перемена в убеждениях такого рода, какой не было за год прежде. Слава Богу, что ты считаешь теперешнее время неблагоприятным для того, чтобы хлопотать о твоём любимом вопросе<sup>3</sup>. Дай Бог, дай Бог, чтобы он не трогался до тех пор, пока у нас не изменится направление умов, покуда западный дух не перестанет господствовать в наших понятиях и в нашей жизни так, что остается ещё русским то, что стоит, а все, что движется, подвигается к немечине. По-

куда мы идем и ведемся по этой дороге, дай Бог, чтобы у нас делалось как можно меньше перемен, особенно перемен существенных. Я говорю это от полного убеждения ума, с живою любовью к России, с надеждою ей такого величия и благоденствия, какое и не снилось западным народам, но вместе и с мучительным страхом, что какое-нибудь преждевременное и самолюбивое переобразование испортит дело самородного развития. Что надеетесь вы сделать вашими криками? Неужели вы думаете, что какое-нибудь важное дело может сделаться хорошо, когда оно будет делаться в западном духе? Конечно, криками и толками можно вызвать дело, но не то, какого вы желаете, а то, от которого будет плакать русский человек, и вы, и само правительство. Если правительство обманется до того, что ваши крики примет за выражение общего мнения, то перемену сделает, только не ту и не так, как вы желаете. Вы хотите эмансипации крестьян — вам дадут инвентаря, и дело будет испорчено навсегда. Родится небывалый антагонизм между сословиями, и тогда, чем это кончится, страшно и подумать. Когда спорное начало ляжет в основание здания, то трещина не остановится, покуда все здание рассядется. Сохрани Бог от этого! Тем горячее говорю я: «Сохрани Бог!», что думаю или, сказать откровенно, убежден вполне, что не пройдет десяти или много пятнадцати лет, как направление умов у нас должно измениться совершенно. Я говорю о низ-

ших и о высших умах. Вместо немецкого рационального, переобразовательного духа дух православно-русский проникнет все наши убеждения и действия. И правительство будет тогда увереннее в своей силе, и народ пойдет прямее и спокойнее в своем развитии — и тогда Божие благословение будет на каждом деле улучшения. Между тем как теперь каждая попытка улучшения производит только новый беспорядок. Потому теперь покуда мое желание одно: чтобы нас оставили в том положении, в каком мы находимся, — хорошо ли оно, дурно ли, — только бы не тревожили переменами и, что еще важнее, не тревожили бы угрозами перемен, которые производят нравственное расстройство хуже расстройств фактического. А что образ мыслей всего нашего образованного класса должен перемениться в самом непродолжительном времени и от немецкого рационального духа обратиться к русско-православному, эта истина может быть очевидно доказана для всякого, кто вникал в развитие западного просвещения и в историю русского. В границах письма, конечно, этого изложить нельзя. Я и так уже наговорил много, и, кажется, слишком много. Обнимаю тебя и жду твоего ответа. Жена моя тебе кланяется. Извести нас о здоровье твоей жены<sup>4</sup> и твоих детей. Мы на это время несколько беспокоимся об Васе, от которого давно не получали писем.

Твой *И. К.*

Р. S. Протасьев<sup>5</sup> до сих пор еще денег процентных не прислал. Если имеешь с ним сношения, то напомни ему.

Диссертацию Кудрявцева<sup>6</sup>, когда прочтешь сам, то, пожалуйста, пришли. Мне будет очень любопытно ее видеть, и я возвращу скоро.

*20 февраля 1851 года*



## В КРУГУ СЛАВЯНОФИЛОВ

### В ответ А. С. Хомякову

Статья г-на Хомякова возбудила во многих из нас желание написать ему возражение. Потому я хотел сначала уступить это удовольствие другим и предложить вам статью об ином предмете. Но потом, когда я обдумал, что понятие наше об отношении прошедшего состояния России к настоящему принадлежит не к таким вопросам, о которых мы можем иметь безнаказанно то или другое мнение, как о предметах литературы, о музыке или о иностранной политике, но составляет, так сказать, существенную часть нас самих, ибо входит в малейшее обстоятельство, в каждую минуту нашей жизни; когда я обдумал еще, что каждый из нас имеет об этом предмете отличное от других мнение, тогда я решился писать, думая, что моя статья не может помешать другому говорить о том же, потому что это дело для каждо-

го важно, мнения всех различны и единомыслие могло бы быть не бесполезно для всех.

Вопрос обыкновенно предлагается таким образом: прежняя Россия, в которой порядок вещей слагался из собственных ее элементов, была ли лучше или хуже теперешней России, где порядок вещей подчинен преобладанию элемента западного? Если прежняя Россия была лучше теперешней, говорят обыкновенно, то надобно желать возвратить старое, исключительно русское, и уничтожить западное, искажающее русскую особенность, если же прежняя Россия была хуже, то надобно стараться вводить все западное и истреблять особенность русскую<sup>1</sup>.

Силлогизм, мне кажется, не совсем верный. Если старое было лучше теперешнего, из этого еще не следует, чтобы оно было лучше теперь. Что годилось в одно время, при одних обстоятельствах, может не годиться в другое, при других обстоятельствах. Если же старое было хуже, то из этого также не следует, чтобы его элементы не могли сами собой развиться во что-нибудь лучшее, если бы только развитие это не было остановлено насильственным введением элемента чужого. Молодой дуб, конечно, ниже однолетней с ним ракиты, которая видна издалика, рано дает тень, рано кажется деревом и годится на дрова. Но вы, конечно, не услужите дубу тем, что привьете к нему ракиту.

Таким образом, и самый вопрос предложен неудовлетворительно. Вместо того чтобы спрашивать, лучше ли была прежняя Россия, — полезнее, кажется, спросить: нужно ли для улучшения нашей жизни теперь возвращение к старому русскому, или нужно развитие элемента западного, ему противоположного?

Рассмотрим, какую пользу мы можем извлечь из решения этого вопроса.

Положим, что вследствие беспристрастных изысканий мы убедимся, что для нас особенно полезно бы было исключительное преобладание одного из двух противоположных бытов; положим притом, что мы находимся в возможности иметь самое сильное влияние на судьбу России, — то и тогда мы не могли бы от всех усилий наших ожидать исключительного преобладания одного из противоположных элементов, потому именно, что хотя и один избран *в нашей теории*, но другой вместе с ним существует *в действительности*. Сколько бы мы ни были врагами западного просвещения, западных обычаев и т. п., но можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь какою-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжение двухсот лет? Можем ли мы не знать того, что знаем, забыть все, что умеем? Еще менее можно думать, что 1000-летие русское может совершенно уничтожиться от влияния нового европейского. Потому сколько бы мы ни желали

возвращения русского или введения западного быта, — но ни того, ни другого исключительно ожидать не можем, а поневоле должны предполагать что-то третье, долженствующее возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал.

Следовательно, и этот вид вопроса — который из двух элементов исключительно полезен теперь? — также предложен неправильно. Не в том дело: который из двух? Но в том: какое *оба* они должны получить направление, чтобы действовать благотельно? Чего от взаимного их действия должны мы надеяться или чего бояться?

Вот вопрос, как он существенно важен для каждого из нас: направление туда или сюда, а не приобретение того или другого.

Рассматривая основные начала жизни, образующие силы народности в России и на Западе, мы с первого взгляда открываем между ними одно очевидно общее: это христианство. Различие заключается в особенных видах христианства, в особенном направлении просвещения, в особенном смысле частного и народного быта. Откуда происходит общее, мы знаем, но откуда происходит различие и в чем заключается его характеристическая черта?

Два способа имеем мы для того, чтобы определить особенность Запада и России, и один из них должен служить поверкою другому. Мы можем или, восходя исторически к началу того или другого вида образованности, искать причину

различия их в первых элементах, из которых они составились, или, рассматривая уже последующее развитие этих элементов, сравнивать самые результаты. И если найдется, что то же различие, какое мы заметим в элементах, окажется и в результатах их развития, тогда очевидно, что предположение наше верно, и, основываясь на нем, нам уже виднее будет, какие можно делать из него дальнейшие заключения.

Три элемента легли основанием европейской образованности: римское христианство, мир необразованных варваров, разрушивших Римскую империю, и классический мир древнего язычества<sup>2</sup>.

Этот классический мир древнего язычества, не доставшийся в наследие России, в сущности своей представляет торжество формального разума человека над всем, что внутри и вне его находится, — чистого, голого разума, на себе самом основанного, выше себя и вне себя ничего не признающего и являющегося в двух свойственных ему видах — в виде формальной отвлеченности и отвлеченной чувственности. Действие классицизма на образованность европейскую должно было соответствовать тому же характеру.

Но потому ли, что христиане на Западе поддались беззаконно влиянию классического мира, или случайно ересь сошлась с язычеством, но только Римская церковь в уклонении своем от Восточной отличается именно тем же торжеством ра-

ционализма над Преданием, внешней разумности над внутренним духовным разумом. Так вследствие этого внешнего силлогизма, выведенного из понятия о Божественном равенстве Отца и Сына, изменен догмат о Троице, в противность духовному смыслу и Преданию<sup>3</sup>; так вследствие другого силлогизма папа стал главою Церкви вместо Иисуса Христа, потом мирским властителем, наконец, непогрешаемым<sup>4</sup>; бытие Божие во всем христианстве доказывалось силлогизмом; вся совокупность веры опиралась на силлогистическую схоластику<sup>5</sup>; инквизиция, иезуитизм — одним словом, все особенности католицизма развились силою того же формального процесса разума, так что и самый протестантизм, который католики упрекают в рациональности, произошел прямо из рациональности католицизма<sup>6</sup>. В этом последнем торжестве формального разума над верою и Преданием проницательный ум мог уже наперед видеть в зародыше всю теперешнюю судьбу Европы как следствие вотще начатого начала, т.е. и Штрауса, и новую философию со всеми ее видами, и индустриализм как пружину общественной жизни, и филантропию, основанную на рассчитанном своекорыстии, и систему воспитания, ускоренную силою возбужденной зависти, и Гёте<sup>7</sup>, венец новой поэзии, литературного Талейрана<sup>8</sup>, меняющего свою красоту, как тот свои правительства, и Наполеона, и героя нового времени, идеал бездушного расчета, и материальное большинство, плод

рациональной политики, и Лудвига Филиппа<sup>9</sup>, последний результат таких надежд и таких дорогих опытов!

Я совсем не имею намерения писать сатиру на Запад: никто больше меня не ценит тех удобств жизни общественной и частной, которые произошли от того же самого рационализма. Да, если говорить откровенно, я и теперь еще люблю Запад, я связан с ним многими неразрывными сочувствиями. Я принадлежу ему моим воспитанием, моими привычками жизни, моими вкусами, моим спорным складом ума, даже сердечными моими привычками; но в сердце человека есть такие движения, есть такие требования в уме, такой смысл в жизни, которые сильнее всех привычек и вкусов, сильнее всех приятностей жизни и выгод внешней разумности, без которых ни человек, ни народ не могут жить своею настоящею жизнью. Потому, вполне оценивая все отдельные выгоды рациональности, я думаю, что в *конечном* развитии она своею болезненною неудовлетворительностью явно обнаруживается началом односторонним, обманчивым, обольстительным и предательским. Впрочем, распространяться об этом было бы здесь неуместно. Я припомню только, что все высокие умы Европы жалуются на теперешнее состояние нравственной апатии, на недостаток убеждений, на всеобщий эгоизм, требуют новой духовной силы вне разума, требуют новой пружины жизни вне расчета — одним словом, ищут веры и не мо-

гут найти ее у себя, ибо христианство на Западе исказилось своемыслием.

Таким образом, рационализм и вначале был лишним элементом в образовании Европы, и теперь является исключительным характером просвещения и быта европейского. Это будет еще очевиднее, если мы сравним основные начала общественного и частного быта Запада с основными началами того общественного и частного быта, который если не развивался вполне, то по крайней мере ясно обозначился в прежней России, находившейся под прямым влиянием чистого христианства, без примеси мира языческого.

Весь частный и общественный быт Запада основывается на понятии о индивидуальной, отдельной независимости, предполагающей индивидуальную изолированность. Оттуда святость внешних формальных отношений, святость собственности и условных постановлений важнее личности. Каждый индивидуум — частный человек, рыцарь, князь или город *внутри своих прав* есть лицо самовластное, неограниченное, само себе дающее законы. Первый шаг каждого лица в общество есть окружение себя крепостию, из нутра которой оно вступает в переговоры с другими и независимыми властями.

В прошедший раз я не dokonчил статьи моей, а потому обязан продолжать ее теперь. Я говорил о различии просвещения в России и на Западе. У



нас образовательное начало заключалось в нашей Церкви. Там вместе с христианством действовали на развитие просвещения еще плодоносные остатки древнего языческого мира. Самое христианство Западное, отделившись от Вселенской Церкви, приняло в себя зародыши того начала, которое составляло общий оттенок всего греко-языческого развития: начала рационализма. Потому и характер образованности европейской отличается перевесом рациональности.

Впрочем, этот перевес обнаружился только впоследствии, когда логическое развитие, можно сказать, уже задавило христианское. Но вначале рационализм, как я сказал, является только в зародыше. Римская церковь отделилась от Восточной тем, что некоторые догматы, существовавшие в *Предании* всего христианства, она изменила на другие, вследствие *умозаключения*. Некоторые распространила, вследствие того же логического процесса, и также в противность Преданию и духу Церкви Вселенской. Таким образом, логическое убеждение легло в самое первое основание католицизма. Но этим и ограничилось действие рационализма на первое время. Внутреннее и внешнее устройство Церкви, уже совершившееся прежде в другом духе, до тех пор существовало без очевидного изменения, покуда вся совокупность церковного учения не перешла в сознание мыслящей части духовенства. Это совершилось в схоластической философии, которая, по причине логичес-

кого начала в самом основании Церкви, не могла иначе согласить противоречие веры и разума, как силою силлогизма, сделавшегося таким образом первым условием всякого убеждения. Сначала, естественно, этот же самый силлогизм доказывал веру против разума и подчинял ей разум силою разумных доводов. Но эта вера, логически доказанная и логически противопоставленная разуму, была уже не живая, но формальная вера, не вера собственно, а только логическое отрицание разума. Потому в этот период схоластического развития католицизма, именно по причине рациональности своей, Западная церковь является врагом разума, угнетающим, убийственным, отчаянным врагом его. Но, развившись до крайности, продолжением того же логического процесса, это безусловное уничтожение разума произвело то известное противодействие, которого последствия составляют характер теперешнего просвещения. Вот что я разумел, говоря о рациональном элементе католицизма.

Христианство Восточное не знало ни этой борьбы веры против разума, ни этого торжества разума над верою. Потому и действия его на просвещение были не похожи на католические.

Рассматривая общественное устройство прежней России, мы находим многие отличия от Запада, и во-первых: образование общества в маленькие так называемые миры<sup>10</sup>. Частная, личная самобытность, основа западного развития, была у

нас так же мало известна, как и самовластие общественное. Человек принадлежал миру, мир ему. Поземельная собственность, источник личных прав на Западе, была у нас принадлежностью общества. Лицо участвовало во столько в праве владения, во сколько входило в состав общества.

Но это общество не было самовластное и не могло само себя устраивать, само изобретать для себя законы, потому что не было отделено от других ему подобных обществ, управлявшихся однообразным обычаем. Бесчисленное множество этих маленьких миров, составлявших Россию, было все покрыто сетью церквей, монастырей, жилищ уединенных отшельников, откуда постоянно распространялись повсюду одинакие понятия об отношениях общественных и частных. Понятия эти мало-помалу должны были переходить в общее убеждение, убеждение — в обычай, который заменял закон<sup>11</sup>, устроивая по всему пространству земель, подвластных нашей Церкви, одну мысль, один взгляд, одно стремление, один порядок жизни. Это повсеместное однообразие обычая было, вероятно, одною из причин его невероятной крепости, сохранившей его живые остатки даже до нашего времени, сквозь все противодействие разрушительных влияний, в продолжение двухсот лет стремившихся ввести на место его новые начала.

Вследствие этих крепких, однообразных и повсеместных обычаев всякое изменение в обще-

ственном устройстве, не согласное с строем целого, было невозможно. Семейные отношения каждого были определены прежде его рождения; в таком же предопределенном порядке подчинялась семья миру, мир более обширный — сходке, сходка — вечу и т.д., покуда все частные круги смыкались в одном центре, в одной Православной Церкви. Никакое частное разумение, никакое искусственное соглашение не могло основать нового порядка, выдумать новые права и преимущества. Даже самое слово *право* было у нас неизвестно в западном его смысле, но означало только справедливость, правду. Потому никакая власть никакому лицу, ни сословию не могла ни даровать, ни уступить никакого права, ибо правда и справедливость не могут ни продаваться, ни браться, но существуют сами по себе, независимо от условных отношений. На Западе, напротив того, все отношения общественные основаны на *условии* или стремятся достигнуть этого искусственного основания. *Вне условия* нет отношений правильных, но является произвол, который в правительственном классе называют *самовластием*, в управляемом — *свободою*. Но и в том и в другом случае этот произвол доказывает не развитие внутренней жизни, а развитие внешней, формальной. Все силы, все интересы, все права общественные существуют там отдельно, каждый сам по себе, и соединяются не по нормальному закону, а — или в случайном порядке, или в искусственном соглашении. В

первом случае торжествует материальная сила, во втором — сумма индивидуальных разумений. Но материальная сила, материальный перевес, материальное большинство, сумма индивидуальных разумений, в сущности, составляют одно начало, только в разных моментах своего развития. Поэтому *общественный договор*<sup>12</sup> не есть изобретение энциклопедистов<sup>13</sup>, но действительный идеал, к которому стремились без сознания, а теперь стремятся с сознанием все западные общества под влиянием рационального элемента, перевесившего элемент христианский.

В России мы не знаем хорошо границ княжеской власти прежде подчинения удельных княжеств Московскому, но, если сообразим, что сила неизменяемого обычая делала всякое самовластное законодательство невозможным; что разбор и суд, который в некоторых случаях принадлежал князю, не мог совершаться несогласно со всеобъемлющими обычаями, ни толкование этих обычаев, по той же причине, не могло быть произвольное; что общий ход дел принадлежал мирам и приказам, судившим также по обычаю вековому и потому всем известному; наконец, что в крайних случаях князь, нарушавший правильность своих отношений к народу и Церкви, был изгоняем самим народом, — сообразивши все это, кажется очевидно, что собственно княжеская власть заключалась более в предводительстве дружин, чем

во внутреннем управлении, более в вооруженном покровительстве, чем во владении областями<sup>14</sup>.

Вообще, кажется, России так же мало известны были мелкие властители Запада, употреблявшие общество как бездушную собственность в свою личную пользу, как ей неизвестны были и благородные рыцари Запада, опиравшиеся на личной силе, крепостях и железных латах, не признававшие другого закона, кроме собственного меча и условных правил чести, основанных на законе самоуправления.

Впрочем, рыцарства у нас не было по другим причинам.

С первого взгляда кажется непонятным, почему у нас не возникло чего-нибудь подобного рыцарству, по крайней мере во время татар? Общества были разрознены, власть не имела материальной силы, каждый мог переходить с места на место, леса были глубокие, полиция была еще не выдумана; отчего бы, кажется, не составиться обществам людей, которые бы пользовались превосходством своей силы над мирными земледельцами и горожанами, грабили, управлялись как хотели, захватили бы себе отдельные земли, деревни и строили бы там крепости; составили бы между собой известные правила и, таким образом, образовали бы особенный класс сильнейшего сословия, которое, по причине силы, могло бы назваться и благороднейшим сословием? Церковь могла бы воспользоваться ими, образуя из них от-

дельные ордена, с отдельными уставами, и употребляя их против неверных, подобно западным крестоносцам. Отчего же не сделалось этого?

Именно потому, я думаю, что Церковь наша в то время не продавала чистоты своей за временные выгоды. У нас были богатыри только до введения христианства. После введения христианства у нас были разбойники, шайки устроенные, еще до сих пор сохранившиеся в наших песнях, но шайки, отверженные Церковью и потому бессильные. Ничего не было бы легче, как возбудить у нас крестовые походы, причислив разбойников к служителям Церкви и обещав им прощение грехов за убиение неверных: всякий пошел бы в честные разбойники. Католицизм так и действовал: он не поднял народы за веру, но только бродивших направил к одной цели, назвав их святыми. Наша Церковь этого не сделала, и потому мы не имели рыцарства, а вместе с ним и того аристократического класса, который был главным элементом всего западного образования.

Где больше было неурстройства на Западе, там больше и сильнее было рыцарство; в Италии его было всего менее. Где менее было рыцарства, там более общество склонялось к устройству народному, где более, там более к единовластному. Единовластие само собой рождается из аристократии, когда сильнейший покоряет слабейших, и потом правитель на условиях переходит в правителя безусловного, соединяясь против класса бла-

городных с классом *подлых*, как Европа называла народ. Этот класс *подлых*, по общей формуле общественного развития Европы, вступил в права благородного, и та же сила, которая делала самовластным одного, естественным своим развитием переносила власть в материальное большинство, которое уже само изобретает для себя какое-нибудь формальное устройство и до сих пор еще находится в процессе изобретения.

Таким образом как Западная церковь образовала из разбойников рыцарей, из духовной власти власть светскую, из светской полиции святую инквизицию, что все, может быть, имело свои временные выгоды, — таким же образом действовала она и в отношении к наукам, искусствам языческим. Не изнутри себя произвела она новое искусство христианское, но прежнее, рожденное и воспитанное другим духом, другою жизнью, направила к украшению своего храма.

Оттого искусство романтическое заиграло новою блестящею жизнью, но окончилось поклонением язычеству и теперь кланяется отвлеченным формулам философии, покуда не возвратится мир к истинному христианству и не явится миру новый слугитель христианской красоты.

Науки существенною частию своею, т. е. как познания, принадлежат равно языческому и христианскому миру и различаются только своею философскою стороною. Этой философской стороны христианства католицизм не мог сообщить им по-



тому, что сам не имел ее в чистом виде. Оттого видим мы, что науки, как наследие языческое, процветали так сильно в Европе, но окончились безбожием как необходимым следствием своего одностороннего развития.

Россия не блеснула ни художествами, ни учеными изобретениями, не имея времени развиться в этом отношении самобытно и не принимая чужого развития, основанного на ложном взгляде и потому враждебного ее христианскому духу. Но зато в ней хранилось первое условие развития правильного, требующего только времени и благоприятных обстоятельств: в ней собиралось и жило то устроительное начало знания, та философия христианства, которая одна может дать правильное основание наукам. Все святые отцы<sup>15</sup> греческие, не исключая самых глубоких писателей, были переведены и читаны, и переписываемы, и изучаемы в тишине наших монастырей, этих святых зародышей несбывшихся университетов. Исаак Сириин<sup>16</sup>, глубокомысленнейшее из всех философских писаний, до сих пор еще находится в списках XII—XIII веков. И эти монастыри были в живом, беспрестанном соприкосновении с народом. Какое просвещение в нашем *подлом* классе не вправе мы заключить из этого одного факта! Но это просвещение не блестящее, но глубокое; не роскошное, не материальное, имеющее целью удобства наружной жизни, но внутреннее, духовное; это устройство общественное, без са-

мовластия и рабства, без благородных и подлых; эти обычаи вековые, без писанных кодексов, исходящие из Церкви и крепкие согласиём нравов с учением веры; эти святые монастыри, рассадники христианского устройства, духовное сердце России, в которых хранились все условия будущего самобытного просвещения; эти отшельники, из роскошной жизни уходившие в леса, в недоступных ущельях изучавшие писания глубочайших мудрецов христианской Греции и выходившие оттуда учить народ, их понимавший; эти образованные сельские приговоры; эти городские веча; это раздолье русской жизни, которое сохранилось в песнях, — куда все это делось? Как могло это уничтожиться, не принеся плода? Как могло оно уступить насилию чужого элемента? Как возможен был Петр, разрушитель русского и вводитель немецкого? Если же разрушение началось прежде Петра, то как могло Московское княжество, соединивши Россию, задавить ее? Отчего соединение различных частей в одно целое произошло не другим образом? Отчего при этом случае должно было торжествовать иностранное, а не русское начало?

Один факт в нашей истории объясняет нам причину такого несчастного переворота; этот факт есть *Стоглавый Собор*<sup>17</sup>. Как скоро ересь<sup>18</sup> явилась в Церкви, так раздор духа должен был отразиться и в жизни. Явились партии, более или менее уклоняющиеся от истины. Партия нововводительная

одолела партию старины именно потому, что старина разорвана была разномыслием<sup>19</sup>. Оттуда, при разрушении связи духовной, внутренней, явилась необходимость связи вещественной, формальной, оттуда местничество<sup>20</sup>, опричнина<sup>21</sup>, рабство и т.п. Оттуда искажение книг по заблуждению и невежеству и исправление их по частному разумению и произвольной критике. Оттуда перед Петром правительство в разномыслии с большинством народа, отвергаемого под названием раскольников<sup>22</sup>. Оттого Петр, как начальник партии в государстве, образует общество в обществе и все, что за тем следует.

Какой же результат всего сказанного? Желать ли нам возратить прошедшее России и можно ли возратить его? Если правда, что самая особенность русского быта заключалась в его живом исхождении из чистого христианства и что форма этого быта упала вместе с ослаблением духа, то теперь эта мертвая форма не имела бы решительно никакой важности. Возвращать ее насильственно было бы смешно, когда бы не было вредно. Но истреблять оставшиеся формы может только тот, кто не верит, что когда-нибудь Россия возвратится к тому живительному духу, которым дышит ее Церковь.

Желать теперь остается нам только одного: чтобы какой-нибудь француз понял оригинальность учения христианского, как оно заключается в нашей Церкви, и написал об этом статью в жур-

нале; чтобы немец, поверивши ему, изучил нашу Церковь поглубже и стал бы доказывать на лекциях, что в ней совсем неожиданно открывается именно то, чего теперь требует просвещение Европы. Тогда, без сомнения, мы поверили бы французу и немцу и сами узнали бы то, что имеем.

*1839 год*

### **Московским друзьям**

Двадцать восьмого марта в день 700-летия Москвы, несмотря на ужасную дорогу, несмотря на некоторые домашние обстоятельства, которые требовали моего присутствия дома, я отправился через всю Москву на Девичье поле к М. П. Погодину<sup>1</sup>, потому что знал, что у него собираются в этот день некоторые из моих друзей, люди, соединенные между собою, кроме многих разнородных отношений, еще особенно общию им всем любовью к Москве, с именем которой смыкается более или менее образ мыслей каждого из нас, представляя с этой стороны преимущественно точку взаимного сочувствия<sup>2</sup>.

Я надеялся, что когда такие люди соберутся вместе во имя Москвы, и без того соединяющей их мысли, то самое это обстоятельство оживит в них сознание их взаимного сочувствия. Сознание это,

думал я, возбудит в них потребность отдать себе отчет в том, что именно есть общего между всеми и каждым; узнать, что **остается еще разногласного**<sup>3</sup>, искать средства разрешить это разногласие и, наконец, понять возможность сочувствия более полного, более живого, более живительного и плодоносного.

Я ожидал много от этого дня. По камням и грязи, в санях, шагом тащился я полтора часа, довольно мучительно подпрыгивая на толчках и ухабах. Но чем труднее было путешествие, тем более утешался я мыслию, что люди, которые решатся на такой труд, вероятно, сделают это не без цели.

Как часто прежде, находясь в кругу этих людей, проникнутых одним благородным стремлением, но разделенных тысячью недоразумений, страдал я внутренно от тех однообразных повторений некоторых, всем общих, но всеми различно понимаемых, фраз, от той недоконченности всякой мысли, от тех бесконечных, горячих и вместе сухих, ученых, умных и вместе пустых споров, которые наполняли все их взаимные отношения и явно свидетельствовали о том, что темные сочувствия между ними не только не развились в единомыслие, но что даже они и не видали этого разногласия или, видевши, не тяготились им, не чувствовали потребности углубиться в самый корень своих убеждений и, укрепившись единомысленно в начале, согласиться потом и во всех

его существенных приложениях и таким образом сомкнуться всем в одну живую силу, на общее дело жизни и мысли.

«Что́ могли бы сделать эти люди, — думал я, — если бы они отдали себе последний отчет в своих убеждениях и сознательно соединились вместе. Сколько лет жизни погибло понапрасну оттого только, что, соединясь случайно, они никогда не думали о соединении сознательном! Но вот теперь наконец собираются они во имя одной общей им мысли, наконец начнется новая жизнь в их избранном кругу».

Нужно ли продолжать? Каждый из вас знает, в чем состояло это соединение ваше во имя общей вам мысли. По камням и грязи, по толчкам и ухабам тащились вы ровно без всякой цели. Когда же я видел, что собрание ваше кончается ничем, хотел я напомнить вам о причине, нас соединившей, о необходимости большей связи между нашими мнениями, о неясности, в которой убеждения наши находятся, не только относительно других, но даже и относительно нас самих, тогда некоторые из вас не могли рассуждать об этом, потому что должны были слушать Плесси<sup>4</sup>, другие ехать на вечер, третьи по делам, а некоторые даже выразили ту мысль, что между нами недоразумений никаких нет; что если есть некоторые разномыслия, то они несущественны и происходят единственно от различия наших индивидуальностей и, следовательно, никогда разрешены в согласие

быть не могут; что, впрочем, мы все отдали себе самый полный и крайний отчет в наших убеждениях и, следовательно, ни сами узнать, ни друг другу сообщить ничего нового не можем, кроме некоторых, случайно тем или другим узнанных, фактов.

Против этого мнения, которое я полагаю не только несправедливым, но и прямо тлетворным, разрушительным для всякой возможности общего дела между нами, небесполезно будет, я думаю, выяснить те разногласия, которые находятся в наших мнениях, и пояснить те противоречия, которые доказывают неразвитость нашего внутренне-го сознания.

Во-первых, мы называем себя славянами, и каждый понимает под этим словом различный смысл. Иной видит в славянизме только язык и единоплеменность, другой понимает в нем противоположность европеизму, третий — стремление к народности, четвертый — стремление к Православию. Каждый выдает свое понятие за единственно законное и исключает все выходящее из другого начала. Но противоречат ли эти понятия и стремления одно другому, или есть между ними что-либо общее, что связывает их в одно начало? Этого до сих пор между нами не объяснено. Если в самом деле наши различия в этом отношении только различные виды одного общего начала, то, сознав это, мы подчинили бы ему свои частные

воззрения и не ослабляли бы друг друга бесконечными противоречиями.

2. Самое понятие о *народности* между нами также совершенно различно. Тот разумеет под этим словом один так называемый *простой народ*; другой — *ту идею* народной особенности, которая выражается в нашей истории; третий — те следы церковного устройства, которые остались в жизни и обычаях нашего народа, и пр. и пр. Во всех этих понятиях есть нечто общее, есть и особенное. Принимая это особенное за общее, мы противоречим друг другу и мешаем правильному развитию собственных понятий. К тому же каждое из этих особых понятий противоречит само себе и потому доказывает неразвитость сознания. Так, например, в стремлении к народности полагают условие, так сказать, нашего спасения, и возможность просвещения русского, и спасения Европы, и развития науки и изяществ и пр. и пр., а между тем народность ограничивать простонародностью — значит отрезывать от начала народного все то, чего в этой простонародности не заключается, а что в ней заключается действительно народного, то принимать в виде одностороннем, т.е. особенное отражение его в простонародности почитать за его нормальное выражение. Если же прибавим, что при этом понятии требуется от каждого, кто не хочет погибнуть, как хворост в печи, чтобы он все усилия своего духа употребил на то, чтобы умиротворить в себе все, что может быть противно



этой народности, и образовать себя и внутренно и внешне согласно понятиям и вкусам простого народа, то нельзя не согласиться, что в этом требовании заключается еще более несознательности. Ибо если можно требовать от человека, чтобы он работал над самим собою в виду Первообраза истины, то это понятно потому, что дело идет о Первообразе истины; а работать над собою для достижения простонародности можно бы было в таком только случае, если бы простонародность эта была непосредственным воплощением Самой истины. Но как это предположить несообразно, то и требование остается как невозможное.

Также легко можно доказать, что и другие особенные понятия о народности заключают в себе внутреннее противоречие, как скоро мы примем их за полное выражение нашей народности вообще. А между тем народность в ее общем начале до сих пор еще нами не признана и не выражена. Оттого понятия наши смешаны, требования необязательны и сочувствия неплодоносны.

Третье важное разногласие между нами заключается в понятии об отношениях народа к государственности. Здесь самые резкие крайности во мнениях делают всякое соглашение совершенно невозможным. А между тем мы не отдаем друг другу, а может быть, и себе самим, отчета в тех началах, из которых особенность наших мнений проистекает, и притом уже несколько лет стоим друг подле друга, не соединяясь, и, беспрестанно

обращаясь в окольных мыслях, не подвигаемся ни на шаг вперед.

Не соглашаясь в этих понятиях, естественно, что мы расходились и в бесчисленном множестве понятий производных и второстепенных, которые в применяемости своей к жизни дают ей решительно тот или другой смысл.

Оттого ли расходимся мы, что <не сознаем> вполне основных понятий наших? Или сами по себе не отдали последнего отчета? Или мы не можем сойтись по несогласию коренных начал наших убеждений? Вопрос этот, кажется, не может не быть для нас вопросом первой важности. Для меня, по крайней мере, сочувствие с вами составляет, так сказать, половину моей нравственной жизни. Потому, кто в этом отношении сколько-нибудь сочувствует мне, тому предлагаю я следующее средство к разрешению наших недоумений или, по крайней мере, к некоторому приближению к этой цели: поставить себе в обязанность и дать друг другу слово, чтобы, хотя один раз в неделю, один или двое из нас изложили, хотя общими чертами, свое мнение о каком-либо из предметов, в которых мы не сходимся, и, прочтя это мнение другим, дали возможность каждому выразить об нем свое суждение, не для того, чтобы выяснить только противоречие свое, но для того, чтобы в самом противоречии отыскать черту общего сочувствия. Таким образом, восходя от начала к началу, мы дойдем, может быть, до тех оснований,

согласие в которых может дать новую жизнь нашим мыслям и новый смысл нашей жизни.

*<Март — апрель 1847 года>*

## КОММЕНТАРИИ

Сочинения Ивана Васильевича Киреевского выходили в свет при его жизни в различных журналах и сборниках, издававшихся им самим или его друзьями. Вскоре после кончины философа Н. А. Елагин и А. И. Кошелев, прекрасно сознавая, какое значение имеет творчество Киреевского для русской философии и русской общественной мысли, подготовили и издали в двух томах «Полное собрание сочинений И. В. Киреевского» (М., 1861); предполагался и третий том. Спустя полвека М. О. Гершензон выпустил второе «Полное собрание сочинений И. В. Киреевского» (М., 1911. Т. 1–2), дополнив предыдущее (так называемое кошелевское) несколькими рецензиями и большим корпусом писем. На последующие семьдесят лет произведения И. В. Киреевского были преданы забвению. И только в 1979 г. вышла в свет его первая пореволюционная книга: *Киреевский И. В.* Критика и эстетика / Сост., вступ. ст. и примеч. Ю. В. Манна. М.: Искусство, 1979 (История эстетики в памятниках и документах) (2-е изд.: М., 1998); вскоре была выпущена и другая: *Киреевский И. В.* Избранные статьи / Сост., вступ. ст. и примеч. В. А. Котельникова. М.: Современник, 1984 (Б-ка «Любителям российской словесности»). Кроме того, в серии «Литературные памятники» (в так называемом малом формате) вышло переиздание журнала «Европеец» (Европеец: Журнал И. В. Киреевского, 1832 г. / Изд. подгот. Л. Г. Фризман. М.: Наука, 1989). Издательство «Правило веры» выпустило кн.: *Киреевский И. В.* Разум на пути к истине. Сост. Н. Лазарева, М., 2002.

И. В. Киреевский начинал свой творческий путь как литератор, известны несколько его поэтических и прозаических произведений, в большинстве своем не законченных Иваном Васильевичем. Отечественное литературоведение обязано ему серьезными обзорными статьями и рецензиями на сочинения русских и зарубежных писателей. Эта сторона творчества И. В. Киреевского осталась за пределами настоящего сборника, ибо она достаточно хорошо отражена в предыдущих публикациях. Издателей настоящей книги прежде всего интересовали те философские и публицистические работы И. В. Киреевского, в которых отражено становление и развитие его христианского мирозерцания. Православная вера, преобразив внутренний мир И. В. Киреевского, помогла философу переосмыслить духовные основы России, ее прошлое и настоящее, ее отношения с европейской цивилизацией, позволила ему обнаружить исторические корни «вечных» вопросов русской общественной жизни.

В настоящем издании собраны все известные на сегодня произведения И. В. Киреевского по историософии и философии; публицистические выступления; записки и письма, в которых отражены его взгляды на освобождение крестьян, на народное образование, на отношения Церкви и государства, и расположил их тематически, в соответствии с вопросами, в них затронутыми.

В предлагаемый сборник вошел ряд забытых и ранее неизвестных произведений И. В. Киреевского. Статьи «О нужде преподавания церковнославянского языка в уездных училищах», «Индифферентизм» и письмо к В. А. Жуковскому (январь 1850-го) были опубликованы в отечественной периодике 1860–1870 гг. и с тех пор не переиздавались. Два сочинения И. В. Киреевского: «Записка об отношении русского народа к царской власти» и «Каких перемен желал бы я в теперешнее время в России?» впервые были опубликованы в кн.: *Киреевский И. В.* Разум на пути к истине. М., 2002.

Орфография и пунктуация текстов за известными исключениями (такими, например, как «немечина», «устроить», «гильятина», «присвоивает» и т.п. — у Киреевского) приведены в соответствие с современными нормами. Напи-

сание прописных и строчных букв следует традициям православного книгоиздания.

Непрочитанные слова обозначаются символом <нрзб.>, а слова, чтение которых предположительно, – символом <?>.

Авторские подстрочные и внутритекстовые примечания даются без атрибутирующих помет. Подстрочные и внутритекстовые редакционные примечания сопровождаются пометами: *Н. Л., Примеч. сост., Сост.*

Авторские сокращения раскрыты, прочитанные предположительно помещены в угловые скобки. В них же – дополнения к авторскому тексту, пропуски в цитатах, обозначаемые многоточием, и текст от редакции. Курсивом в разрядку выделены цитаты из Священного Писания, простым курсивом – авторские подчеркивания.

Подготовка текста и комментарии выполнены Н. Ю. Лазаревой. В качестве предисловия к настоящему изданию использован очерк о И. В. Киреевском из кн.: *Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Париж, 1934.*

## ЗАПИСКА ОБ ОТНОШЕНИИ РУССКОГО НАРОДА К ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ

Публикуется по кн.: *Киреевский И. В. Разум на пути к истине. М., 2002.*

Адресатом письма был, вероятно, *Владимир Иванович Назимов (1802–1874)* – генерал-лейтенант, попечитель Московского учебного округа в 1849–1855 гг., который взялся хлопотать перед новым министром народного просвещения А. С. Норовым о снятии предварительной цензуры текстов участников «Московского сборника» и о разрешении изд. перв. славянофильского журнала «Русская беседа» (см.; Письмо В. И. Назимова к А. С. Норову от 5 декабря 1855 г. // *Сухомлинов М. И. Исследования и статьи по русской литературе и просвещению: В 2 т. СПб., 1889. Т. 2. С. 473–478).*

<sup>1</sup> Имеется в виду статья И. В. Киреевского «*О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России*».

<sup>2</sup> До 1862 г. вся цензура находилась в ведении Министерства народного просвещения. Во главе цензурных учреждений стояло *Главное управление цензуры*. Ему подчинялись городские цензурные комитеты, в которые и подавались рукописи. Зд. же отметим, что духовная цензура находилась в ведении Святейшего Правительствующего Синода и была сосредоточена в духовных академиях.

*Тогдашний... обер-полицмейстер – Иван Дмитриевич Лужин (1804–1868)*, свиты е. и. в. генерал-майор, обер-полицмейстер Москвы в 1845–1854 годах.

<sup>3</sup> *Министром народного просвещения* в 1853–1858 гг. был *Авраам Сергеевич Норов (1795–1869)* – литератор, лингвист и библиофил. Автор «Путешествий А. С. Норова» (1853–1854. Т. 1–5).

<sup>4</sup> *Луи Наполеон III Бонапарт (1808–1873)* – фр. император. В 1848 г. избран президентом Франции; когда же срок его президентства истек, он, фактически совершив государственный переворот, 2 декабря 1852 г. провозгласил себя императором Франции под именем Наполеона Третьего.

<sup>5</sup> *Франц-Иосиф I Габсбург (1830–1916)* – император Австрии и король Венгрии (с 1848-го). Во время революционных волнений в Европе, когда в 1849 г. над Австрийской империей нависла угроза распада, Франц-Иосиф устоял на престоле благодаря военной поддержке Императора Николая I. В «благодарность» за это во время Крымской войны император Франц-Иосиф держал свои войска наготове, чтобы в любой момент присоединиться к антирусской коалиции.

<sup>6</sup> *Наполеон I Бонапарт (1769–1821)* – император Франции в 1804–1814 гг. и марте – июне 1815 года. Начал карьеру в армии, был активным участником Великой фр. революции; в 1799 г., совершив государственный переворот, стал перв. консулом и сосредоточил в своих руках всю государственную власть; в 1804 г. провозглашен императором. В июне 1812 г. огромная наполеоновская армия вторглась на территорию России, 25 декабря того же года была изгнана. В 1814 г., после победоносного вступления в Париж рус. армии и войск антифранцузской коалиции, Наполеон отрекся от престола. Отправленный на остров Эльба, он, однако, вскоре бежал и вторично захватил фр. престол. После

окончательного разгрома – в битве при Ватерлоо 18 июня 1815 г. – был сослан на остров Святой Елены.

<sup>7</sup> Император Александр I (1777–1825) взошел на рус. престол в 1801 г.; центральным событием его царствования была, несомненно, Отечественная война 1812 года. При вступлении наполеоновской армии в Россию часть населения ее западных окраин: поляки, литовцы, жители Курляндии (историческая область на западе Латвии, в 1795 г. вошедшая в состав России), нарушив присягу на верность Императору Александру I, вступили в ряды неприятелей. При отступлении рус. армии из Москвы древнюю столицу покинуло почти все население, кроме раскольников. (см.: Смирнов П. С, протоиер. История русского раскола старообрядства. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1895. С. 107).

<sup>8</sup> Согласно решениям Венского конгресса Польша была поделена между Россией, Пруссией и Австрией. В состав России вошла большая часть Варшавского герцогства. Своему новому владению, получившему наименование Царства Польского, Император даровал широкую автономию и представительный образ правления. Однако уже с 1818 г. в Польше зародилось освободительное движение, приведшее к восстаниям 1830–31-го, 1846-го и 1848 годов.

<sup>9</sup> Очевидно, И. В. Киреевский имел в виду не столько собственно немцев, сколько вообще всех иностранцев, служивших в России. Ср. его противопоставление словен и немцев в письмах к старцу Макарию (Иванову); в «Толковом словаре...» В. И. Даля читаем: «Немец, немка... не говорящий по-русски, всякий иностранец с запада, европеец» (Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб.; М., 1881. Т. 2. С. 562).

<sup>10</sup> Самозванец – Лжедмитрий I (? – 1606), предположительно беглый монах Московского Чудова Алексеевского Архангело-Михайловского монастыря Григорий Отрепьев, бежавший в Польшу и принявший там католичество. Он выдавал себя за погибшего в малолетстве блгв. Царевича Дмитрия Угличского и Московского. С польск. войском Лжедмитрий I вошел в Россию и, пользуясь возникшей после смерти Бориса Годунова смутой, воцарился на рус. престоле. Был убит в Москве заговорщиками.



<sup>11</sup> *Граф Эрнст Иоганн Бирон (1690–1772)* – фаворит курляндской герцогини Анны Иоанновны, российской Императрицы. Согласно завещанию Анны Иоанновны после ее смерти рус. престол перешел к годовалому Ивану Антоновичу – сыну Анны Леопольдовны, племянницы Императрицы, и Антона Ульриха, принца Брауншвейг-Вольфенбюттельского. Бирон был назначен регентом, и его правление продлилось еще на год. Эпоха Бирона, жестокая и разорительная для России, ознаменованная повсеместным распространением наущничества, получила название «бирановщины». Все ключевые посты государства занимали курляндские и другие остзейские немцы, презиравшие интересы страны.

<sup>12</sup> *Император Петр I (1672–1725)*, сын Царя Алексея Михайловича, правил с 1689 года. Реформы Петра I в области государственного и церковного управления, сопровождавшиеся упрочением положения нового правящего класса – дворянства – и фактическим уничтожением прежней аристократии – бояр, окончательным закрепощением крестьянства, изменением культуры и быта по европейским образцам, вызвали противоречивые оценки как у его современников, так и у потомков. Не было единомыслия и среди славянофилов. А. С. Хомяков видел в Петровских реформах завершение тех процессов утверждения государства, начало которым положили предшественники Петра Первого. «Явился Петр, и по какому-то странному инстинкту души высокой, обняв одним взглядом все болезни Отечества, постигнув все прекрасное и святое значение слова «государство», он ударил по России, как страшная, но благотворительная гроза. Удар по сословию судей-воров; удар по боярам, думающим о родах своих и забывающим Родину; удар по монахам, ищущим душеспасения в келиях и поборов по городам, а забывающим Церковь и человечество и братство христианское. За кого из них заступится история? Много ошибок помрачают славу преобразователя России, но ему остается честь пробуждения ее к силе и к сознанию силы. Средства, им употребленные, были грубые и вещественные, но не забудем, что силы духовные принадлежат народу и Церкви, а не правительству. Правительству же предоставлено только пробуждать или убивать их деятельность

каким-то насилием, более или менее суровым; но грустно подумать, что тот, кто так живо и сильно понял смысл государства, кто поработил вполне ему свою личность, так же как и личность всех подданных, не вспомнил в то же время, что там только сила, где любовь, а любовь только там, где личная свобода» (Хомяков А. С. О старом и новом. С. 375–376). Как видим, И. В. Киреевский, полемизируя с Хомяковым, резко отрицательно относился к деятельности Императора Петра Первого.

<sup>13</sup> *Елисавета – Императрица Елизавета Петровна (1709–1761)* – дочь Императора Петра I, правила с 1741 года. С ее воцарением закончилась эпоха временщиков. Елизаветинское время ознаменовано расцветом отечественного просвещения.

<sup>14</sup> *Петр Федорович – Император Петр III (1728–1762)* – внук Императора Петра I, герцог Голштинский. В 1742 г. по повелению Императрицы Елизаветы Петровны был привезен в Россию и воспитывался как престолонаследник, хотя явно не был способен к управлению страной. Император Петр III вступил на рус. престол после кончины Императрицы Елизаветы, однако 28 июня 1762 г., в результате дворцового переворота, был арестован и убит. На престол возшла его жена, Императрица Екатерина Вторая.

<sup>15</sup> Обычаями хождения вокруг аналоя или вокруг храма «посолонь» и «противосолонь», а также *двуперстным* и *трехперстным* сложением для крестного знамения отличаются старообрядцы и православные.

<sup>16</sup> Арианская ересь, названная так по имени своего основателя, пресвитера Ария, возникла в нач. IV века. Корни арианства уходят в язычество, которое готово было видеть в Господе нашем Иисусе Христе одного из многих богов, но не могло признать Его Единосущным Единому Сущему. Приверженцы арианской ереси оспаривали догмат о Сущности Сына Божия. Вселенский Собор 325 года, созванный в Никее, запечатлел во вт. члене Символа веры, что Сын Божий «несотворен, единосущен Отцу». Однако споры продолжались.

Так, в 358 г. на соборе в Сирмиуме была предложена следующая формула: «... подобен во всем Отцу», а в 359 г. на *полуарианском соборе в Римини*, где собрались против-

ники ариан, из Символа были исключены слова «во всем». Наконец на Вселенском Соборе 381 г. в Константинополе был окончательно утвержден Символ веры, получивший название Никео-Царьградского (Константинопольского).

<sup>17</sup> И. В. Киреевский говорит здесь об учении Православной Церкви, которое состоит в неизменном сохранении учения Господа нашего Иисуса Христа и св. Апостолов в том виде, как оно изложено в Священном Писании и Священном Предании (под последним принято подразумевать символы веры древнейших Церквей, апостольские правила, деяния Семи Вселенских Соборов, древние литургии, акты мучеников, творения св. отцов и учителей Церкви).

<sup>18</sup> *Конституция* (лат. *constitutio*) – *устройство*.

<sup>19</sup> *Английская конституция* представляет собой совокупность документов, главнейшие из которых: «Великая хартия вольностей» (1215), «Билль о правах» (1689) и «Учредительный акт» (1701). Основы гражданского равенства и парламентского правления заложены уже в перв. из них.

<sup>20</sup> В 1789 г. фр. король Людовик XVI созвал сословное представительство – Генеральные штаты. Депутаты от «третьего» сословия объявили себя сначала народным представительством, затем Учредительным собранием. Двадцать шестого августа 1789 г. Учредительное собрание приняло «Декларацию прав человека и гражданина», легшую в основу перв. фр. конституции (1791).

<sup>21</sup> В Германии требования конституций возникли во время революционных волнений 1848 года. Франкфуртский парламент, работа которого проходила в 1848–1849 гг., ставил своей целью выработку конституции для Германии.

<sup>22</sup> Попытки введения конституции в Испании (1812) и Италии (1796) были связаны с наполеоновскими войнами.

<sup>23</sup> Верховным правителем Османской империи (владения которой – кроме самой Турции – простирались по западному побережью Черного моря, Балканскому полуострову и Северной Африке) был султан. Его указы носили название *фирманов*. Высшие должностные лица: министры, начальники провинций, генералы армии – именовались *пашами*.

<sup>24</sup> В нач. 1847 г. прус. король Фридрих-Вильгельм IV объявил о созыве соединенного ландтага для решения

вопроса о налогообложении, что означало начало парламентского правления в Пруссии. Небезынтересно отметить, что все европейские парламенты возникали при решении именно этой проблемы, которая сводилась к тому, какие условия считать податными и на какие нужды будут тратиться сборы.

<sup>25</sup> Революции во Франции предшествовали попытки реформ в духе просвещенного абсолютизма. Министр финансов А.-Р.-Ж. Тюрго предлагал местное самоуправление на выборных началах, налогообложение дворянства и духовенства, отмену феодальных прав, уничтожение разных форм стеснения торговли и пр. Однако эти реформы были отвергнуты и двором, и парламентом.

<sup>26</sup> Имеется в виду Стрелецкий бунт 27 апреля 1682 г., когда, после удовлетворения *Царевной Софией Алексеевной* (1657–1704) имущественных претензий стрельцов, к ним присоединились раскольники, попытавшиеся отменить постановления Поместного Собора 1666 года.

<sup>27</sup> *Граф Бурхардт Христоф фон Миних* (1683–1767) – генерал-фельдмаршал. В 1721 г. был приглашен служить в Россию в должности генерал-инженера, руководил строительством Ладожского и Обводного каналов.

В царствование Императрицы Анны Иоанновны сближился с ее фаворитами, грр. А. И. Остерманом и Э.-И. Бироном, содействовал назначению Бирона регентом. Восьмого ноября 1740 г. Миних совершил переворот и сам стал перв. министром, сместив Бирона и сделав регентшей Анну Леопольдовну. Вскоре впал в немилость и подал в отставку (1741).

<sup>28</sup> Речь идет о дворцовом перевороте 1741 г., когда силами преображенских гвардейцев (с помощью придворного доктора *Иоганна Германна Лестока* (1692–1767) и фр. посланника марк. Шетарди) была свергнута с рус. престола Брауншвейгская фамилия – *Император Иван Антонович* (1740–1764) и его мать, *Анна Леопольдовна* (1718–1746), состоявшая при нем регентшей. На престол вступила Елизавета, дочь Петра Первого.

<sup>29</sup> *Императрица Екатерина II* (1729–1796) возшла на рус. престол в результате дворцового переворота 1762 года.

<sup>30</sup> Емельян Иванович Пугачев (1740 / 1742–1775) под именем Императора Петра III предводительствовал Крестьянской войной – бунтом казаков и инородцев, в 1773–1775 гг. охватившим огромные земли между Волгой и Уралом.

<sup>31</sup> В 1810 г. селения государственных крестьян в Петербургской, Новгородской и нескольких южных губерниях были обращены в военные поселения, где крестьяне совмещали воинские повинности с земледельческим трудом, что резко сокращало расходы по содержанию армии. В военных поселениях было несколько *бунтов*, самый значительный – в июле 1831 г. в Старой Руссе Новгородской губернии – был остановлен присутствием Государя.

<sup>32</sup> *Бунт на Сенной* – зд. говорится о «возмущении» во время эпидемии холеры в Петербурге 23 июня 1831 года. Возбужденная толпа с криками и с обвинениями врачей в отравлении народа ворвалась в одну из больниц и убила врача в тот момент, когда он оказывал помощь умиравшему. Узнав об этом, Император Николай I приехал на место бунта и словами вразумления остановил возмущение: «Нам послано великое испытание: зараза; надо было принять меры, дабы остановить ее распространение: все эти меры приняты по моим повелениям. Стало быть, вы жалуетесь на меня; ну вот я, здесь! И я приказываю вам повиноваться. Вы, отцы семейств, люди смирные, я вам верю и убежден, что вы всегда прежде других уговорите людей несведующих и образумите мятежников! Но горе тем, кто позволяет себе противиться моим повелениям! К вам не будет никакой жалости! Теперь расходитесь! В городе зараза! Вредно собираться толпами. Но наперед следует примириться с Богом! Если вы оскорбили меня вашим непослушанием, то еще больше оскорбили Бога преступлением: совершенно было убийство! Невинная кровь пролита! Молитесь Богу, чтобы Он вас простил!» (цит. по: Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 3. С. 325).

<sup>33</sup> Имеется в виду восстание декабристов 14 декабря 1825 года. И. В. Киреевский называет Сенатскую площадь *Адмиралтейской*, видимо, по месту ее расположения – между зданиями Сената и Адмиралтейства. Среди участников восстания были поэты К. Ф. Рылеев, В. К. Кюхельбекер,

А. А. Бестужев. В силу того, что отречение от престола вел. кн. Константина Павловича (написанное им еще в 1822 г. при жизни Императора Александра I) не было обнародовано, престолонаследник, вел. кн. Николай Павлович, не считал возможным воспользоваться этим документом и отдал приказ привести к присяге Константину Павловичу войска петербургского округа. Четырнадцатого декабря 1825 г. был издан манифест о восшествии на престол Императора Николая I, и войска должны были принести ему присягу. Но члены Северного общества декабристов, главным образом гвардейские и морские офицеры, желая поднять восстание и потребовать конституции, убедили солдат в том, что Константин Павлович не отрекся от престола, Николай действует незаконно и что не следует присягать еще раз. Так, А. А. Бестужеву, выдавшему себя за адъютанта вел. кн. Константина Павловича, удалось этой ложью взбунтовать Московский гвардейский полк, к которому присоединились несколько рот гвардейского флотского экипажа и отдельные офицеры других воинских частей.

<sup>34</sup> После свержения короля Людовика XVI во Франции 22 сентября 1792 г. была установлена так называемая *Первая республика*, просуществовавшая до 1804 года. Высшим органом власти был объявлен Национальный конвент. В результате восстания 1793 года в стране установилась диктатура парламентской фракции якобинцев, многие их оппоненты из фракции жирондистов были казнены. Сразу после массовых казней по указу главы якобинского правительства М. Робеспьера был устроен грандиозный праздник в честь «верховного существа». Вместо монархической конституции 1791 г. была введена новая, республиканская. Через год в результате термидорианского переворота правительство якобинцев было низложено. С 1795 г. в стране стала действовать очередная конституция, по которой исполнительная власть передавалась Директории из пяти министров. Правительство Директории просуществовало до ноября 1799 г., когда власть номинально перешла к трем консулам, а реально к Наполеону I Бонапарту. При нем были приняты еще две конституции, согласно последней (1804) перв. консулу, т.е. Наполеону, вручалась императорская власть.

<sup>35</sup> *Максимильтен Робеспьер (1758–1794)* – один из деятелей Французской революции, глава парламентской фракции якобинцев, в 1793 г. возглавлял революционное правительство.

<sup>36</sup> В 1814 г., после падения режима Наполеона и реставрации династии Бурбонов (в лице Людовика XVIII), во Франции появилась новая конституция, по которой правом внесения законопроектов в парламент обладал только король. Она просуществовала до Июльской революции 1830 г., когда Франция опять стала *республикой*. Но императором был провозглашен Луи Филипп – король, присягнувший парламенту. Февральская революция 1848 г. свергла Луи Филиппа, и была провозглашена так называемая *Вторая республика*. Учредительное собрание обнародовало новую конституцию, согласно которой законодательная власть принадлежала парламенту, а исполнительная – президенту, которым стал Луи Наполеон Бонапарт В 1852 г. он, как уже отмечалось выше, провозгласил себя императором Наполеоном Третьим.

<sup>37</sup> *Фридрих II Великий (1712–1786)* – король Пруссии с 1740 г., вошел в историю как родоначальник «просвещенного абсолютизма». В его правление прус. юриспруденция считалась образцовой по добросовестности судей и их независимости от администрации. И. В. Киреевский напоминает известный анекдот о мельнике, не желавшем снести свою мельницу (несмотря на то, что того требовал сам Фридрих II, которому мельница мешала в его новой резиденции Сан-Суси близ Потсдама). Мельник собирался подать жалобу в суд, но король уступил. «Il y a des juges à Berlin («В Берлине *есть* судьи»))», – сказал он по-французски, узнав о смелости мельника.

## ИНДИФФЕРЕНТИЗМ

Перв. публ.: Домашняя беседа. 1861. Вып. 46. С. 879–886. Публ. по указ. изд.

Статья сопровождалась примеч. иеромонаха Леонида (Кавелина), близко знавшего И. В. Киреевского по Оптиной пустыни и сохранившего в своем архиве его рукописи:

«Помещенная в четвертом выпуске вашей «Беседы» статья о покойном И. В. Киреевском, в которой упоминается и о поучительной для наших доморощенных философов перемене в его образе мыслей, подвигнула меня сообщить, в подтверждение сего, отрывок из письма И. В. к N., который, в свою очередь, может быть поучителен для тех, которые, увлекаясь философией... умышленно или неумышленно смешивают твердые границы между православным и двумя инославными исповеданиями (разумею римско-католическое и протестантское); смешение же это, к сожалению, замечается нередко и там, где по-видимому ему не должно бы иметь никакого места» (Домашняя беседа. 1861. Вып. 46. С. 879).

В «Толковом словаре...» В. И. Даля, современника И. В. Киреевского, читаем: «Индифферентизм (лат.) – равнодушие, безучастие, *особенно о вере* <курсив мой. – *Сост.*>» (Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. С. 44).

<sup>1</sup> Давид Фридрих Штраус (1808–1874) – нем. философ, историк и публицист Автор книги «Жизнь Иисуса...» (1835–1836), в которой он отрицал Богочеловеческую природу Господа нашего Иисуса Христа, пытался доказать, что Четвероевангелие представляет собой компиляцию греч., евр. и сир. источников. Изд. книги сопровождалось скандалом, в России она была надолго запрещена. В дальнейшем Д.-Ф. Штраус обратился к политической деятельности.

<sup>2</sup> *Мартин Лютер (1483 – 1546)* – нем. религиозный деятель, реформатор Западного христианства. Как идеолог Реформации (начав с критики католицизма – с отрицания власти рим. папы, с осуждения торговли индульгенциями) пришел к выводу о необходимости Причастия под обоими видами, перевода Священного Писания и богослужения на нем. язык. Но вместе с тем Лютер отвергал многие догматы и установления Вселенской Церкви, сохранявшиеся в католичестве: епископство и монашество, поклонение иконам, святым и их мощам, Таинства Миропомазания, Покаяния, Священства, Брака, Елеосвящения (признавая только Таинства Крещения и Причащения). Фактически Лютером было отвергнуто Священное Предание, а единственным ис-



точником вероучения было признано Священное Писание, толкование которого стало доступным для каждого верующего. Взглядов Лютера с некоторыми поправками придерживались все сторонники Реформации.

<sup>3</sup> *Жан Кальвин (1509–1564)* – швейц. религиозный деятель, реформатор. Отличался требованиями строгой нравственности, которую предлагал поддерживать административным надзором. Основой его мировоззрения было «учение о предопределении» – об изначальном предназначении одних людей ко спасению, а других к вечной гибели, исключаящее свободу человеческой воли. В отношении к литургии придерживался взглядов Цвингли, отменил для своих последователей двенадцатые праздники. Кальвинизм получил широкое распространение по всей Европе (под именем Реформатской церкви в Германии, гугенотов во Франции, пуритан в Шотландии и Англии).

<sup>4</sup> *Ульрих Цвингли (1484–1531)* – швейц. религиозный деятель, реформатор. Его учение расходилось с Лютеровым в отношении к литургии, которой он придавал только символическое значение как воспоминанию об Искупительной Жертве Христа.

<sup>5</sup> *Вселенскими Соборами* в истории Церкви называют собрания предстоятелей и епископов всех Поместных Церквей, созывавшиеся для утверждения догматов христианского вероучения и разрешения вопросов церковной дисциплины. Это – единственный законодательный орган Вселенской Церкви, и его постановления обязательны для всех христианских Церквей. Деяния Вселенских Соборов во всем согласны со Священным Писанием, апостольским преданием, вероучением и правилами Вселенской Церкви предшествующих веков. Вселенские Соборы происходили до отделения Римской церкви от Вселенской. Их было семь: I Никейский (325), I Константинопольский (381), Эфесский (431), Халкидонский (451), II Константинопольский (553), III Константинопольский (680–691) и II Никейский (783–787).

<sup>6</sup> Как своему предстоятелю, папе рим., Католическая церковь присваивает главенство над всеми епископами, так и своим поместным соборам придает значение Вселенских, насчитывая их всего двадцать. Вследствие этого в XI в. Латинская церковь приняла в качестве догмата уче-

ние о Filioque (исхождении Святого Духа от Отца *и Сына*); в 1564 г. объявила себя «матерью и наставницей всех Церквей»; в 1854 г. был провозглашен догмат о непорочном зачатии Девы Марии; в 1870 г. – определение о непогрешимости папы римского. Принятию *новых догматов* предшествовало их фактическое распространение в Католической церкви. Отличия Католической церкви от Вселенской находим и в учении о спасении, в совершении Таинств Крещения, Причащения, Священства, Брака, Елеосвящения и в церковном календаре.

<sup>7</sup> Главными особенностями *протестантских вероучений* являются: 1) признание исключительного авторитета Священного Писания и отрицание Священного Предания; 2) учение об оправдании верой и – в связи с этим – отрицание или ложное истолкование церковных Таинств. Протестантами называются как все участники Реформации XVI века, так и их многочисленные современные последователи.

#### ПИСЬМО К А. И. КОШЕЛЕВУ

Перв. публ.: *Колюпанов Н. П.* Биография Александра Ивановича Кошелева: В 2 т. М., 1892. Т. 2, прил. С. 101–103. Публ. по: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 256–258.

<sup>1</sup> *Александр Иванович Кошелев (1806–1883)* – публицист, общественный деятель, один из самых близких друзей И. В. Киреевского. В 1823–1826 гг. служил, как и И. В. Киреевский, в Московском архиве Государственной коллегии иностранных дел, затем переехал в Санкт-Петербург. Главным делом его жизни было освобождение крестьян, он занимался этим и как чиновник, и как помещик-практик, и как общественный деятель. В 1840-е гг. А. И. Кошелев входил в кружок славянофилов, в 1852 г. на его средства был издан «Московский сборник», в котором он поместил статью «Поездка русского земледельца в Англию и на всемирную выставку». В 1856–1860 гг. Кошелев издавал журнал «Русская беседа», печатался и в др. периодических изд., публикуя статьи по хозяйственно-экономическим вопросам. подгото-

вил и издал «Полное собрание сочинений И. В. Киреевского» (М., 1861. Т. 1–2).

<sup>2</sup> *Василий Иванович Киреевский (1835 – после 1911)* – старший сын Киреевских, учившийся в Санкт-Петербурге, в Императорском Александровском лицее.

*Наталья Петровна Киреевская (урожд. Арбенева) (1809–1900)* – супруга Ивана Васильевича Киреевского.

<sup>3</sup> *Святитель Василий Великий, архиепископ Кесарийский († 379)*, – Вселенский учитель, отец Церкви, составитель литургии, толкователь Священного Писания. В аскетических творениях свт. Василия Великого содержится богословское и пастырское обоснование монашеского общежития, его обличительные сочинения направлены против арианской ереси.

<sup>4</sup> *Святитель Иоанн Златоуст архиепископ Константинопольский († 407)*, – Вселенский учитель, отец Церкви, составитель литургии. Многочисленные сочинения его посвящены толкованию Священного Писания, утверждению христианской нравственности и догматов Церкви, апологии монашества.

<sup>5</sup> *Святитель Тихон, епископ Воронежский и Елецкий, Задонский чудотворец († 1783)*, – прославился строгим монашеским житием, состраданием к бедным, ревностью в искоренении языческих предрассудков и в обращении раскольников, многочисленными духовными писаниями. Среди них наставления монахам и священникам, проповеди и письма, сочинения «Плоть и дух» (1-е изд.: 1784), «Об истинном христианстве» (1-е изд.: 1785), «Сокровище духовное, от мира собираемое» (1777–1779).

<sup>6</sup> *Святитель Иннокентий (Смирнов), епископ Пензенский († 1819)*, – церковный историк, проф. Императорской Санкт-Петербургской духовной академии, автор двухтомника «Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII века...» (1817).

<sup>7</sup> *Клод Флери (1640–1723)* – фр. католический церковный историк, автор двадцатитомной «Церковной истории» (1691–1720), доведенной до 1414 года.

<sup>8</sup> *Иоганн Август Вильгельм Неандер (1789–1850)* – нем. протестантский церковный историк. Зд. и ниже речь идет о его книгах: 1) «Всеобщая история христианской ре-

лигии и Церкви» (1841–1845. Т 1–5) и 2) «Святой Иоанн Златоуст и Церковь, особенно Восточная, этого времени» (1821–1822. Т. 1–2). См. о нем: Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 136.

<sup>9</sup> *Август Фридрих Гфрёрер (1803–1861)* – нем. католический церковный историк, автор «Всеобщей истории Церкви» (1841–1846).

<sup>10</sup> *Николай Алексеевич Полевой (1796–1846)* – журналист, писатель и историк. И. В. Киреевский познакомился с Полевым в 1820-е гг., когда тот сблизился с кружком Любоумов и был посетителем салона А. П. Елагиной.

В 1825–1834 гг. Н. А. Полевой издавал либеральный журнал «Московский телеграф», в котором печатал лучшие произведения европейской литературы. После запрещения журнала и собственного банкротства был редактором петербургских журналов «Северная пчела», «Сын Отечества», «Русский вестник». Полемизируя с исторической концепцией «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина, Н. А. Полевой написал «Историю русского народа» (1829–1833. Т. 1–6), вызвавшую резкую критику со стороны почитателей Карамзина.

<sup>11</sup> *Иоганн Лоренц фон Мосгейм (1694–1755)* – нем. протестантский теолог и проповедник, автор фундаментального труда «Institutiones historiae christianae majores» (1-е изд.: 1763).

<sup>12</sup> *Карл Август Газе (1800–1890)* – нем. протестантский теолог и церковный историк, проф. Йенского университета. Его труд «Руководство протестантской полемики против Католической церкви» (1862) был ответом на «Символику...» Мёлера (см. ниже). Зд. говорится о «Церковной истории» (1834).

<sup>13</sup> *Андрей Николаевич Муравьев (1806–1874)* – поэт и духовный писатель. Автор «Путешествия ко святым местам в 1830 году» (1830), в котором описывает свое паломничество в Египет на Святую Землю и в Малую Азию. Впоследствии написал ряд книг по церковной истории и географии, богослужению и апологетике. О церковно-литературном творчестве А. Н. Муравьева благосклонно отзывались свт. Филарет (Дроздов) и В. А. Жуковский. Зд. речь идет о двух книгах А. Н. Муравьева: 1) «Первые четыре

века христианства» (1840) и 2) «Правда Вселенской Церкви о Римской и прочих патриарших кафедрах» (1841).

<sup>14</sup> *Иоганн Адам Мёлер* (1796–1838) – нем. католический теолог, специалист в области церковной истории, патристики и церковного права, проф. Тюбингенского университета. Его книга «Символика, или Изложение догматических разногласий католиков и протестантов согласно их вероисповедным сочинениям» (1832) вызвала полемику в западной богословской литературе. Зд. речь идет о его монографии «*Афанасий Великий и Церковь его времени*» (1827).

<sup>15</sup> Имеется в виду труд И. Н. Остроумова «*История Флорентийского собора*» (М., 1847).

<sup>16</sup> *Епископ Винницкий Макарий* (Булгаков) († 1882) – богослов и церковный историк, с 1879 г. митр. Московский и Коломенский. Автор фундаментального труда «*История Русской Церкви*» (1857–1883. Т. 1–12). В бытность его преподавателем и ректором (с 1850-го) Императорской Санкт-Петербургской духовной академии составил и издал «*Православно-догматическое богословие*» (1849–1853. Т. 1–5) – перв. в рус. богословской науке сводный труд по догматике.

<sup>17</sup> *Зверникав* – *Адам Зерникав* (1652–1692) – богослов, лютеранин, родом из Пруссии, получивший образование в Кёнигсбергском университете. Изучение истории Восточной Церкви возбудило в нем желание перейти в Православие. Он бежал в Малороссию, принял Православие и жил в Чернигове, работая над трудом «*Об исхождении Святого Духа от одного только Отца*» (1774–1776; греч. пер.: 1797).

<sup>18</sup> Вероятно, речь идет об учебнике по *догматическому богословию* (1848), составленном архимандритом *Антонием* (Амфитеатовым) († 1879), ректором Императорской Киевской духовной академии в 1851–1858 годах.

<sup>19</sup> *Святитель Димитрий, митрополит Ростовский и Ярославский* († 1709), – составитель Четиих Миней, автор богословских, противораскольнических и духовно-нравственных творений. О популярности сочинений свт. Димитрия говорит тот факт, что в 1840-е гг. выходило седьмое изд. его трудов (1848–1849. Т. 1–5). Кроме предлагаемого И. В. Киреевским «*Алфавита духовного*» (1-е изд.: 1710), к догматическим сочинениям свт. Димитрия относится так-

же «Зерцало православного исповедания веры» (1-е изд.: 1804).

<sup>20</sup> *Святитель Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский († 1867)*, – выдающийся деятель Православной Церкви, богослов и духовный писатель. На Московскую кафедру поставлен в 1821 г. в сане архиепископа (митрополит с 1826 г.). Митр. Филарет всегда заботился о духовном просвещении: в 1823 г. он составил «Христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Греко-Российской Церкви», многократно переиздававшийся. По его благословению было переиздано и славян. «Добротолюбие». Его *проповеди* (под названием «Слова и речи синодального члена Филарета, митрополита Московского» [1844–1845. Ч. 1–3]) пользовались у читателей большой любовью и были переведены на фр. и нем. языки. И. В. Киреевский был лично знаком с митр. Филаретом и глубоко уважал московского архипастыря.

<sup>21</sup> *Сионом* называется южный холм Иерусалима, на котором стояла *крепость* царя Давида Псалмопевца, а позже был воздвигнут дворец Соломона. Сионом также называют Иерусалимский храм и – иносказательно – Небесную и земную Церковь, как живой храм Бога.

<sup>22</sup> Имеется в виду затевавшееся А. И. Кошелевым и И. С. Аксаковым изд. «*Московского сборника*» (М., 1852).

## ПИСЬМО К А. И. КОШЕЛЕВУ

Перв. публ.: *Колюпанов Н. П.* Биография Александра Ивановича Кошелева. Т. 2, прил. С. 80–85. Публ. по: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 264–272.

<sup>1</sup> *Александр Родольф Вине (1797–1847)* – швейц. протестантский теолог и публицист, проф. Базельского университета и Лозаннской академии. Его беседы, переводы которых делала мать И. В. Киреевского, А. П. Елагина, пользовались вниманием среди славянофилов. А. И. Кошелев переслал И. В. Киреевскому книгу А.-Р. Вине «*Опыт о проявлениях религиозных убеждений, и о разделении Церквей, и о государстве с точки зрения неизбежных последствий*

и гарантий принципов» (1842; англ. перевод: 1843; нем. перевод: 1845).

<sup>2</sup> *Степан Петрович Шевырев (1806–1864)* – поэт и историк литературы, проф. Императорского Московского университета. Обучался в Благородном пансионе при Императорском Московском университете. Служил в Московском архиве Государственной коллегии иностранных дел в 1824–1828 годах. Автор фундаментального труда «История русской словесности, преимущественно древней» (1846–1860. Ч. 1–4). Его курсу лекций по древнерус. словесности, читанному в 1844–1845 гг., И. В. Киреевский посвятил статью «Публичные лекции профессора Шевырева...» (см.: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т М., 1911. Т. 2. С. 109–114).

<sup>3</sup> *Рихард Роте (1799–1867)* – нем. протестантский теолог, автор трудов «Начало христианской Церкви и ее устройство» (1837) и «Теологическая этика» (1845–1848. Т. 1–3). Высказывался о необходимости реформ протестантских церквей и богословия в соответствии с историческим и материальным «прогрессом».

<sup>4</sup> *Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831)* – нем. философ, автор универсальной теории диалектики. Его диалектическое учение изложено в «Науке логики» (1812). По мнению Гегеля, ничто не существует безусловно и вполне реально, кроме целого. Распространяя эту идею и на познание, философ утверждает, что оно начинается с чувственного восприятия, затем, пройдя через скептическую критику чувств, становится чисто субъективным. Наконец, познание достигает стадии самосознания, на которой объект и субъект больше не различаются.

Таким образом, самосознание становится, по Гегелю, наивысшей формой познания. В 1830 г. И. В. Киреевский слушал лекции Гегеля по истории философии в Берлинском университете. Гегель (как и Шеллинг) сыграл важную роль в формировании историософских взглядов И. В. Киреевского, поскольку доказывал, что принципом развития истории является национальный «дух». В государстве Гегель видел наиболее полное выражение коллективной воли людей, т.е. «объективного духа». Однако Киреевский считал, что вмешательство разума в дела веры привело к созданию фи-

лософии вне веры, т.е. того рационализма, который нашел свое завершение в Гегеле.

<sup>5</sup> *Английская (Англиканская) церковь* возникла в результате реформации Католической церкви в Англии; реформация началась в 1530 г. разрывом короля Генриха VIII с рим. папой. Особенность Англиканской церкви состоит в том, что ее главой признается англ. король.

<sup>6</sup> Реформатская церковь возникла в XVI в. в Швейцарии и распространилась по многим странам Западной Европы; она объединяет последователей Кальвина. *Реформаты* не имеют епископов, Таинствам придают только символическое значение. В 1537 г. Кальвин предложил проект правил церковного устройства в Женеве, по которому церковная власть отделялась от гражданской и должна была главенствовать над ней. Жители, противившиеся новым церковным порядкам, изгонялись из города.

<sup>7</sup> Секта *квакеров* возникла во II пол. XVII в. в Англии. Позднее имело место массовое переселение членов секты в Америку, где в штате Пенсильвания они устроили общинную жизнь в соответствии со своими религиозными представлениями. Квакеры выше всего ставят мистические переживания, в которых предполагают соединение человека с Богом. Не признают Церкви и ее Таинств, произвольно толкуют Священное Писание.

<sup>8</sup> *Гернгутеры (богемские или моравские братья)* – католическая секта, возникшая в Богемии в XV в. и распространившаяся в Германии и Польше. Христианским идеалом для гернгутеров являются ранние христианские общины, в подражание которым они и устрояют свою жизнь.

<sup>9</sup> *Лютеранами* называют тех членов Протестантской церкви, которые придерживаются учения Лютера. Одной из вероучительных книг лютеран, имеющей значение вероисповедной формулы, является «*Аугсбургское исповедание*», составленное Лютеровым единомышленником Меланктоном в 1530 г. для полемики с католиками. В этом документе в дипломатических целях были сглажены разногласия между протестантами и католиками в вероучении, а выставлялись требования реформировать церковное устройство. Управление Лютеранской церковью осуществлялось синодом, который созывался монар-



хом, т.е. фактически церковная власть была подчинена государственной.

<sup>10</sup> *Равноапостольный царь Константин Великий* († 337) – рим. император, сын равноап. царицы Елены. В правление Константина Великого гонения на христиан прекратились, христианство вошло в число признанных государством религий, был созван Первый Вселенский Собор в Никее, построено много христианских храмов на Святой Земле и в новой столице империи – Константинополе. Сам Константин принял Крещение только перед кончиной.

<sup>11</sup> В силу исторических обстоятельств в VII–VIII вв. рим. папы приобрели в Западной Римской империи огромный политический авторитет.

С 756 г. франкский король Пипин Короткий, основатель династии Каролингов, передал *одному лицу – папе римскому Стефану II* († 756) – управление Римской областью, что стало началом светской власти пап. В XIII в. авторитет рим. папы был непререкаем уже по всей Европе. До 1870 г. папы удерживали государственную власть в Римской области.

<sup>12</sup> *Галилео-Галилей* (1564–1642) – итал. ученый-естествоиспытатель, последователь Н. Коперника в учении о строении солнечной системы. В 1633 г. был подвергнут суду инквизиции, вынудившему ученого отречься от учения Коперника.

<sup>13</sup> *Генрих IV* (1050–1106) – герм. король и император Священной Римской империи. При столкновении в Саксонии политических интересов Генриха IV и папы рим. Григория VII Гильдебранда последний отлучил короля от церкви. Запрещение было снято только после поездки Генриха IV в Италию, когда он, во власянице, босой, в зимнюю стужу три дня умолял папу о прощении и обещал исполнить все его требования.

<sup>14</sup> Хотя *Северо-Американские Штаты* получили государственную независимость в 1776 г., однако их территориальные границы оформились лишь к 1867 г., а политический вес США приобрели после Первой мировой войны.

<sup>15</sup> Уже император Констанций II, сын Константина Великого (тем более следующие правители империи – Юли-

ан Отступник, Валент), притеснял христиан, поддерживая арианство – ересь, отвергавшую Божество Господа нашего Иисуса Христа и потому осужденную на I Вселенском Соборе. При императоре Льве II Исаврианине и его наследниках – Константине V Копрониме, Льве IV Хазаре – была воздвигнута иконоборческая ересь, осужденная на VII Вселенском Соборе.

В XIV в. в споре о Божественном нетварном свете Церковь встала на сторону исихастов, приняв их учение, изложенное свт. Григорием Паламой, а варлаамиты – противники исихастов – были осуждены на Поместных Константинопольских Соборах 1341–1368 годов. Однако государственная власть некоторое время все же поддерживала еретиков. Начиная с XII в. Византийская империя постоянно подвергалась ударам турок и крестоносцев. В попытках предотвратить уничтожение государства византийские императоры искали союза с Римом, союза, который был возможен только при подчинении Восточной Церкви папе. В 1274 г. на Лионском соборе представителями Рима и Византии была подписана *уния*, по которой Восточная Церковь признавала главенство папы, католическое учение о чистилище и Filioque, но при этом для православных допускались брак белого духовенства, богослужение на родных языках и сохранение восточных церковных обрядов. Однако уния, официально принятая, не была признана народом и фактически не была введена в Византии.

<sup>16</sup> *Равноапостольный великий князь Владимир* († 1015) княжил на Киевском престоле с 978 г., принял Святое Крещение и много содействовал распространению христианства на Руси.

<sup>17</sup> *Царь Иван IV Васильевич Грозный (1530–1584)* – в 1547 г. при вступлении на престол Ивана, вел. кн. Московского, был впервые совершен Чин венчания на царство и вел. кн. стал перв. рус. Царем. В начале царствования дважды собирал Земские соборы для принятия важнейших государственных и церковных решений. Для борьбы с подозреваемыми недовольными и заговорщиками и для ослабления княжеской аристократии в 1565 г. ввел опричнину.

<sup>18</sup> *Святитель Филипп II, митрополит Московский и всея Руси* († 1569), в 1566 г. из игум. Соловецкого Зоси-

мо-Савватиевского монастыря был возведен на кафедру. За исполнение своего долга печалования перед Иваном Грозным за его подданных, святитель в 1568 г. был лишен сана митрополита, отправлен в заточение и там задушен. Мощи святителя, увезенные в Соловецкий монастырь, были в 1652 г. при Царе Алексее Михайловиче перенесены в Москву и положены в Успенском соборе Кремля.

<sup>19</sup> В европейских государствах евреи получили политические права только после революционных волнений 1848 года. Здесь И. В. Киреевский намекает на Франкфуртский парламент – общегерманское национальное собрание (в состав которого входили и евреи), избранный всеобщим голосованием и заседавший в 1848–1849 гг. во Франкфуртене-на-Майне в соборе Св. Павла.

#### ПИСЬМО К А. И. КОШЕЛЕВУ

Перв. публ.: *Колюпанов Н. П.* Биография Александра Ивановича Кошелева. Т. 2, прил. С. 94–99. Публ. по: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 273–280.

Продолжая предыдущее письмо, И. В. Киреевский одновременно отвечает на письмо А. И. Кошелева от 20 сентября 1853 г. (см.: *Колюпанов Н. П.* Биография Александра Ивановича Кошелева. Т. 2, прил. С. 85–94).

<sup>1</sup> С целью противостоять распространению так называемого старообрядческого *раскола* правительство с 1685 г. было вынуждено принимать репрессивные законы, а также ограничивать раскольников в их гражданских правах.

<sup>2</sup> Ср.: «Вечери Твоея тайныя днесь, Сыне Божий, причастника мя приими: не бо врагом Твоим тайну повем...» (Последование ко Святому Причащению).

<sup>3</sup> *Луи Блан (1811–1882)* – фр. политический деятель Второй республики, поборник идеи государственного регулирования труда, производства и потребления через систему общественных мастерских.

<sup>4</sup> Имеется в виду католическая Европа до начала эпохи Реформации.

<sup>5</sup> Устав монашеского общежития *святителя Василия Великого*, изложенный в его сочинениях «Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах», «Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах» и «Подвижнические уставы подвижащимся в общежитии и в отшельничестве», получил широкое распространение в монастырях Востока.

## ЗАПИСКА О НАПРАВЛЕНИИ И МЕТОДАХ ПЕРВОНАЧАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ НАРОДА В РОССИИ

Перв. публ.: Müller E. Russischer Intellekt in europäischer Krise. Ivan V Kireevsky (1806–1856). Köln; Graz, 1966. S. 485–496. Публ. по: *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. 2-е изд. М., 1998. С. 417–426.

В 1839 г. И. В. Киреевский был выбран почетным смотрителем Белевского уездного училища и эту должность занимал до своей кончины. Уездные училища назывались так по месту своего нахождения (в уездных городах). Уездные училища считались начальными учебными заведениями 2-й ступени (после приходских училищ) и предназначались для обучения мещанских и купеческих детей (в течение трех лет). В уездных училищах преподавались Закон Божий и священная история, рус. язык, арифметика и геометрия, география, рус. и всеобщая история, чистописание, черчение и рисование.

Приняв на себя обязанности почетного смотрителя, И. В. Киреевский должен был не только заботиться о материальном благосостоянии училища, держать под надзором его хозяйственную часть, но и следить за его управлением, присутствуя на педагогических советах.

<sup>1</sup> *Догматами веры* называют богооткровенные умозрительные истины, содержащие в себе учение о Боге и Его отношении к миру и человеку; которые определены и исповедуются Вселенской Церковью и общеобязательны для всех ее членов. Богословское обоснование догматов составляет содержание догматики. В курс Закона Божия, преподаваемого в начальных учебных заведениях, входило изложение догматов веры.

<sup>2</sup> Преподавание Закона Божия в начальных школах было введено в России, как и в Европе, в кон. XVIII в., одновременно с формированием системы начальных учебных заведений. Закон Божий как учебный предмет начальной школы слагался из церковных молитв, священной истории, катехизиса и объяснения богослужения.

<sup>3</sup> *Вольтер (наст. имя Мари-Франсуа Аруэ) (1694–1778)* – фр. поэт, прозаик, публицист и философ, один из идеологов Французской революции. Автор сатирических сочинений, направленных против Католической церкви и монархии.

<sup>4</sup> Имеется в виду учебник Е. Б. Сырейщикова *«Краткая российская грамматика, изданная для народных училищ Российской Империи по высочайшему повелению царствующей Императрицы Екатерины Второй»* (СПб., 1787).

<sup>5</sup> *Антон Феликсович Язвинский (1789 – ок. 1870)* – польск. педагог, доктор философии, в 1820–1840 гг. разрабатывал мнемонический метод преподавания, используя в основном синхронистические и хронологические таблицы. Возможно, Киреевский был знаком с трудами А. Язвинского: «Метода преподавания хронологии истории г. Язвинского, изъясненная самим же изобретателем» (1837), «Руководство к хронографической карте для изучения истории главных европейских государств, составленное А. Язвинским» (1837) и др.

<sup>6</sup> В уездных училищах могли дополнительно даваться общие познания об отечественном узаконении. При Императоре Николае I все действующие законы Российской Империи были систематизированы и изданы в пятнадцатитомном *Своде законов*.

<sup>7</sup> «Записка...» с изложением взглядов И. В. Киреевского на народное образование была адресована его непосредственному начальнику – *графу Сергею Григорьевичу Строганову (1794–1882)*, попечителю Московского учебного округа, который и убедил Ивана Васильевича принять должность смотрителя. С. Г. Строганов был попечителем Московского учебного округа в 1835–1847 гг., снискав заслуженное уважение просвещенной московской публики. В 1836–1848-м и 1857–1874 гг. – председатель Императорс-

кого Общества истории и древностей российских при Императорском Московском университете.

О НУЖДЕ ПРЕПОДАВАНИЯ  
ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА  
В УЕЗДНЫХ УЧИЛИЩАХ

Перв. публ.: Православное обозрение. 1860. Т. 1, февраль. С. 272–278. Публ. по указ. изд.

Записка была написана для представления министру народного просвещения А. С. Норову. Своему другу А. В. Веневитинову И. В. Киреевский переслал ее с сопроводительным письмом: «Прошу тебя, любезный друг, прочесть прилагаемую записку мою, потому что ты хотя затрудняешься писать к друзьям твоим, но не ленишься читать их писаний, и если ты найдешь эту записку согласно с твоим образом мыслей, то поддержи ее твоим мнением у Норова, от которого теперь зависит ее осуществление, ибо наш попечитель согласен с нею и теперь в Петербурге, где будет говорить об ней с Норовым. Это дело я почитаю одним из самых полезных улучшений, какие только можно сделать в уездных училищах, – особенно полезно у нас в Белеве, где более семидесяти разных раскольничьих толков и ежегодно образуются новые расколы с самыми пустыми отличиями, без сомнения, потому, что народ православный ослабел в учении церковном.

Раскольник чем грамотнее, тем сильнее в церковных познаниях; православный чем грамотнее, тем более уклоняется от чтений и занятий церковными книгами, оставляя своих безграмотных соседей совершенно беззащитными против нападений раскольников. Потому безграмотные уклоняются в расколы, между тем как грамотные заняты чтением переводных романов и фельетонов «Северной пчелы». А если посмотреть беспристрастно, то чуть ли из всех зол, какими страдает Россия, чуть ли не самое вредное и самое страшное заключается в расколичестве; и все насильственные меры против этого зла едва ли могут иметь другое действие, кроме усиления оппозиционного духа. Силой можно уменьшить число раскольников, но тем больше

возвысить их дух и, следовательно, увеличить заразительность. Из рассиропленного полугара выйдет спирт – и сохрани Бог от огня!» (цит. по: Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 12. С. 164). Предложения И. В. Киреевского, высказанные в этой записке, по высочайшему повелению были в виде пробы приведены в исполнение в Белевском уездном училище.

<sup>1</sup> До 1863 г. в России существовала система откупов, при которой за определенную плату или залог недвижимого имущества частное лицо (*откупщик*) приобретало у государства право на продажу некоторых видов товаров на определенной территории. Более других была распространена торговля по винным откупам.

<sup>2</sup> *Дьячками* называли членов церковного причта, в обязанности которых входило чтение и пение за церковными службами. Духовенство было сословием, для которого образование было обязательным. Практика отдачи детей в научение грамоте к священникам, дьяконам или младшим клирикам была широко распространена. После азбуки дети обучались чтению по богослужебным книгам Часослову и Псалтири.

## О ХАРАКТЕРЕ ПРОСВЕЩЕНИЯ ЕВРОПЫ И О ЕГО ОТНОШЕНИИ К ПРОСВЕЩЕНИЮ РОССИИ

Перв. публ. с цензурными сокращениями и исправлениями: Московский сборник. М., 1852. Т. 1. С. 1–68. Без цензурной правки опубликовано: *Киреевский И. В.*, Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 174–222. Публ. по указ. изд.

Статья написана в форме открытого письма к *графу Егору Евграфовичу Комаровскому (1802–1875)*, с которым И. В. Киреевского со времен юности связывали многолетние дружеские отношения, общие литературные и историко-софские интересы.

Е. Е. Комаровский жил в Петербурге, служил в Комитете цензуры иностранной, был женат на Софии Владимировне Веневитиновой, сестре Веневитиновых, друзей И. В. Киреевского.

В петербургском доме Комаровских, а также на их охтинской даче И. В. Киреевский останавливался, когда приезжал навестить своего сына Василия.

Вскоре по выходе «Московского сборника» на статью И. В. Киреевского с живостью откликнулись его единомышленники и оппоненты. Среди них: И. С. Аксаков, Т. Н. Грановский, Ю. Ф. Самарин, Н. Г. Чернышевский. Гр. Е. Е. Комаровский ответил на статью частным письмом (см.: Русский архив. 1896. Кн. 1. Вып. 3. С. 464–470). Известны замечания П. Я. Чаадаева, друга и постоянного оппонента автора (см.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 559–560). Наиболее подробный разбор сочинения И. В. Киреевского был сделан А. С. Хомяковым в статье «По поводу статьи И. В. Киреевского "О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России"» (см.: *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч.: В 4 т. 2-е изд. М., 1878. Т. 1. С. 195–260). Хомяков, восхищаясь тонким анализом развития западноевропейского общества, сделанным его другом, дополняет этот разбор своими представлениями о различии греч. и рим. античности, исследуя причины возникновения протестантизма. Во вт. части своей статьи Хомяков подвергает критике взгляды Киреевского на древнерус. государственность, предполагая причину государственных нестроений в противоборстве дружины, как силы объединяющей, и земщины, как силы, стремящейся к обособлению.

<sup>1</sup> «Московский сборник» был издан на средства А. И. Кошелева под ред. И. С. Аксакова весной 1852 года. Фактически это было перв. самостоятельное изд. московских славянофилов. В нем поместили свои статьи братья Киреевские, А. С. Хомяков, А. И. Кошелев, С. М. Соловьев, братья Аксаковы, И. Д. Беляев. Цензор «Московского сборника» кн. Владимир Владимирович Львов также был близок к кругу славянофилов благодаря своему сотрудничеству в журнале «Москвитянин» (в 1840-е). В силу вообще подозрительного отношения правительства к славянофилам и особенно в связи с их изъявлениями братской любви к угнетенным славян. народам, после выхода сборника на всех его участников и цензора обрушились карательные меры. Так, второй том «Московского сборника» был запрещен, И. С. Аксаков лишен права редактирования, кн. В. В. Львов



получил выговор и ушел в отставку. С И. В. Киреевского, К. С. и И. С. Аксаковых, А. С. Хомякова была взята подписка об обязательном представлении рукописей в Главное управление цензуры на предварительную цензуру.

<sup>2</sup> Вероятно, автор имеет в виду «*общее мнение*», выраженное П. Я. Чаадаевым в перв. «Философическом письме к г-же\*\*\*», написанном в 1828 г. и получившем известность в литературных кругах: «Сначала – дикое варварство, потом грубое невежество, затем свирепое и унижительное чужеземное владычество, дух которого позднее унаследовала наша национальная власть, – такова печальная история нашей юности» (*Чаадаев П. Я.* Статьи и письма. 2-е изд., доп. М., 1989. С. 42). Также в программной статье, предназначавшейся для журнала «Московский вестник», Д. В. Веневитинов писал в 1826 г.: «У всех народов самостоятельных просвещение развивалось из начала, так сказать, отечественного: их произведения, достигая даже некоторой степени совершенства и входя, следственно, в состав всемирных приобретений ума, не теряли отличительного характера. Россия все получила извне; отсюда это чувство подражательности, которое самому таланту приносит в дань не удивление, но раболепство; отсюда совершенное отсутствие всякой свободы и истинной деятельности» (*Веневитинов Д. В.* О состоянии просвещения в России. – *Веневитинов Д. В.* Стихотворения. М., 1982. С. 136).

<sup>3</sup> Вольно цит. по: *Голиков И. И.* Деяния Петра Великого, мудрого преобразователя России, собранные из достоверных источников и расположенные по годам. 2-е изд. М., 1838. Т. 5. С. 261–262.

<sup>4</sup> Здесь имеется в виду работа по собиранию и публикации материалов государственных и монастырских архивов, начатая в 1810-е гг. гр. Николаем Петровичем Румянцевым и его помощниками. Интерес поколения И. В. Киреевского к истории был вызван философскими идеями Ф. В. И. Шеллинга о том, что каждому народу предназначена некая определенная роль во всемирном историческом процессе. Среди славянофилов исследованием рус. старины занимались М. П. Погодин, С. П. Шевырев, И. Д. Беляев и П. В. Киреевский.

<sup>5</sup> Из *сирийских богословов* известны прп. Иаков, еп. Низибийский, его ученик, прп. Ефрем Сирин, и прп. Исаак Сирин, еп. Ниневийский, – все они многие годы провели в пустынножительстве, посвятив его изучению и исправлению собственной души. Оставив отшельничество ради общественного служения, они в своих многочисленных словах и поучениях стремились передать верующим собственный духовный опыт.

<sup>6</sup> Ряд *римских богословов* открывает Ап. от 70-ти, сщмч. Климент, папа рим., далее следуют мч. Иустин Философ, сщмчч. Иринеи Лионский, Ипполит Римский, Киприан Карфагенский, свт. Амвросий Медиоланский, блжж. Иероним Стридонский и Августин Иппонийский, прп. Иоанн Кассиан Римлянин, свтт. Лев Великий и Григорий Двоеслов, папы римские. Прп. Иоанн Кассиан Римлянин и блж. Иероним Стридонский только по происхождению и месту служения своего относятся к Риму, но образованием и духовным устройством были обязаны многолетнему пребыванию в монастырях христианского Востока.

<sup>7</sup> Расцвет *византийского богословия* начался в кон. IV в. по всей восточной части Римской империи. Из богословских школ духовное просвещение перешло в многочисленные монастыри Египта, Палестины и Малой Азии, где подвизались в V–XI вв. прпп. Исаия Нитрийский, Марк Подвижник, Варсонофий Великий, авва Дорофей, Иоанн Лествичник, авва Фалассий Ливийский, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Феодор Студит, Симеон Новый Богослов, Никита Стифат. Для многочисленных трудов этих св. отцов, кроме обычного круга вопросов (обличение ересей, монашеские правила, толкование Священного Писания, гимнография), – характерны и антропологические проблемы: внутренний мир человека, его духовное возрастание, смысл и цель человеческой жизни, т.е. приложение сложившегося христианского вероучения к христианской жизни.

<sup>8</sup> Из знаменитой *александрийской* или *новоалександрийской* школы, процветавшей в IV–V вв., вышли свтт. Александр Александрийский, Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Кирилл Александрийский. Их объединяло глубокое знание анти-

чной философии и использование ее для раскрытия христианских истин. Созерцательное направление богословия александрийцев проявилось в аллегорически-таинственном толковании Священного Писания. И. В. Киреевский не упоминает зд. еще об одной богословской школе – антиохийской; ее известнейшие представители: свтт. Кирилл Иерусалимский, Иоанн Златоуст, прп. Исидор Пелусиот, еп. Феодорит Кирский – дополняли умозрительный взгляд на христианское вероучение александрийцев простым и логически выстроенным толкованием Священного Писания и достижениями гуманитарных наук, в перв. очередь археологии и филологии.

<sup>9</sup> Запад впервые познакомился с византийским просвещением, когда крестоносцами был захвачен *Константинополь*. В 1203–1204 гг. крестоносцы овладели Царьградом и подвергли его разграблению. Множество сочинений античных и раннехристианских писателей попало в Европу и было переведено с греч. языка на латинский. Византийская империя окончательно была уничтожена турками, под ударами которых в 1453 г. пал Константинополь. В Европу, как и в Россию, бежавшими греками было вывезено огромное количество святынь, рукописей и памятников древности.

<sup>10</sup> Имеется в виду исчисление времени от сотворения мира, принятое на христианском Востоке.

<sup>11</sup> Во вт. пол. IV в. в результате Великого переселения народов герм., славян., и сарматские племена стали захватывать земли Западной Римской империи и расселяться на них. В 476 г. ими был низложен рим. император Ромул Августул, и Западная Римская империя прекратила свое существование. Завоевателями были частично восприняты язык и культура античного Рима.

<sup>12</sup> *Ср.: Ибо когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость; потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков (1 Кор. 1, 21–25).*

<sup>13</sup> Вероятно, речь идет о *апологетических сочинениях* сщмчч. Ириней Лионского, Ипполита Римского, Киприана Карфагенского, блж. Августина.

<sup>14</sup> *Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан* (ок. 160 – после 220) – выдающийся карфагенский богослов. О его апологетических и полемических сочинениях, а также нравственных поучениях с похвалой отзывались многие духовные писатели, даже величали его самым замечательным из лат. учителей. Впрочем, в зрелом возрасте Тертуллиан уклонился в монтанизм – мистическое учение, ложно трактовавшее действие Святого Духа, смешивавшее понятие о благодати Божией с восторженным или даже расстроенным состоянием человеческой души. «Поелику же ошибочные мнения его по свойству своему таковы, что не могли далеко простирать вредного влияния на учение о нравственности, а веры они мало касались, между тем его ревность к истине и необыкновенные дарования поставили его в возможность писать столь же много, сколько и умно о различных предметах христианского учения, то и все сочинения его, при должной осмотрительности, могут быть употребляемы с пользою» (*Филарет (Гумилевский)*, архиеп. Историческое учение... Т. 1. С. 159).

<sup>15</sup> *Священномученик Киприан, епископ Карфагенский* († 258), – отец Церкви, принял христианство под влиянием Тертуллиана, управлял Церковью во время гонений на христиан. Его сочинения, посвященные главным образом устройству Церкви и принятию в общение отпавших от нее, проникнуты духом любви и кротости. Он же автор многочисленных апологетических и полемических сочинений; среди них: «Книги свидетельств против иудеев» (248), «О единстве Церкви» (251) и др.

<sup>16</sup> *Блаженный Августин, епископ Иппонийский* († 430), – отец Церкви, ученик свт. Амвросия Медиоланского. Автор многочисленных полемических и апологетических трактатов, направленных против ересей, расколов и язычества (известнейший из них – «О граде Божием» [ок. 413–426]). Наилучшим памятником его проповеднического дара и духовно-нравственных исканий является автобиографическая «Исповедь» (397–401). Сочинения блж. Августина пользовались огромным авторитетом на Западе,

но «обладая логическим рассудком и обилием чувства, учитель Иппонский не владел, однако, в таком же обилии метафизическим умом; в сочинениях его много остроумия и мало оригинальности в мыслях, много логической строгости, но не много особенных возвышенных идей. <...> Самую высокую черту составляет в нем глубокое, искреннее благочестие, которым дышат все сочинения его» (*Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение... Т. 3. С. 35).

<sup>17</sup> Папа римский Николай I († 867) – поставлен на рим. престол в 858 г., утвердил верховную власть Рима в Западной Европе и стремился подчинить своему влиянию и Восточную Церковь. В 863 г. на поместном Римском соборе он отлучил от Церкви Константинопольского Патр. Фотия; в свою очередь на Поместном Константинопольском Соборе Патр. Фотий отлучил от общения папу Николая Первого.

<sup>18</sup> *Святая (Священная) Римская империя* была основана герм. королем Оттоном I, включала в себя Германию, Австрию, Чехию, Швейцарию, Северную и Среднюю Италию, земли Бургундии, существовала с 962 г. по 1806 г. и окончательно была уничтожена в ходе наполеоновских войн. Между императорами и рим. папами постоянно происходила борьба за инвеституру – право назначения на церковные и государственные посты в империи.

<sup>19</sup> С нач. XIII в. символом верховенства папы в светской и духовной жизни являлась сначала двойная, а потом и *тройная корона* (тиара).

<sup>20</sup> Ислам возник в Аравии в VII в. уже при жизни своего основателя Магомета (Мухаммеда), почитавшегося пророком. Ислам признает единобожие, человеческую жизнь считает predetermined, загробную жизнь представляет как чувственные наслаждения или страдания. Прежние языческие верования арабов представлены в исламе как верования в талисманы. В начале VIII в. арабы завоевали огромные территории в Ближней и Средней Азии, Северной Африке; они захватили Сицилию и Испанию, проникнув таким образом в Европу. В это же время у арабов достигли своего расцвета наука и культура, на араб. язык были переведены многие сочинения греч., сир. и староперс. авторов. Особых успехов достигли арабы в мате-

матике, географии, астрономии, медицине. В основе араб. философии лежало учение Аристотеля, труды которого арабы принесли в Европу.

<sup>21</sup> *Аристотель (384–322 до Р. Х.)* – древнегреч. философ, ученик Платона. Аристотель предположил, что идеи не имеют самостоятельного существования вне отдельных предметов, представляют лишь внутренние, субъективные формы действительности. Таким образом, центром философских исследований Аристотеля было отношение понятия к предмету, общего к частному – т.е. логика. Труды Аристотеля получили известность в Европе в XII–XIII вв., после Крестовых походов и вследствие знакомства с араб., культурой.

<sup>22</sup> *Иоанн Скот Эригена, Эриугена (ок. 810 – ок. 877)* – философ-богослов, по происхождению ирландец, а не *шотландец* (ошибка Киреевского). Переводил на лат. язык творения свмч. Дионисия Ареопагита и прп. Максима Исповедника, сопровождая их комментариями. Взгляды философа сложились под влиянием новоплатоников, блж. Августина и богословов православного Востока. Его главные сочинения: «О Божественном Предопределении» (851) и «О разделении природы» (867). Учение Эригены еще при его жизни вызвало осуждение Католической церкви, а затем и вовсе было признано еретическим.

<sup>23</sup> Предметом споров двух направлений схоластики – *номиналистов* и *реалистов* являлись универсалии – общие понятия. Номиналисты утверждали, что универсалии существуют только в мышлении, реалисты держались мнения о реальном существовании универсалий.

<sup>24</sup> Под *мистикой* следует понимать практику и учение о богообщении, непосредственном единении души с Богом. Понятие мистики характерно для западного богословия, в православной богословской традиции ему соответствует понятие благодатного созерцания. Оно достигается – при содействии благодати Божией – непорочной, подвижнической жизнью, исполнением заповедей Божиих, очищением от страстей, трезвенностью ума, непрестанной умной молитвой. Творения свтт. Афанасия Великого, Григория Нисского, прпп. Макария Великого, Исаака Сирина, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита

(и его учеников-исихастов), других св. отцов свидетельствуют о личном опыте богообщения.

<sup>25</sup> Имеется в виду *Рене Декарт* (1596–1650) – фр. философ, математик, физик и физиолог. Его основные сочинения: «Рассуждение о методе...» (1637), «Метафизические размышления» (1641), «Начала философии» (1644). Полемизируя со схоластикой, Декарт подверг сомнению вообще все человеческие знания и сделал отправной точкой своего философствования принцип непосредственной достоверности сомнения, т.е., собственно, мышления: «Я мыслю, следовательно, я существую» («Cogito, ergo sum»). Горячо желая привести философию к математической четкости, простоте и ясности, Декарт отождествил материю с пространством; человека Декарт понимал как органическую связь бездушного тела-механизма и думающей души. Декарт и последовавшие за ним Спиноза и Лейбниц в своем классическом рационализме утверждали идею естественного порядка – бесконечной причинной цепи, пронизывающей весь мир.

<sup>26</sup> *Бенедикт (Барух) Спиноза* (1632–1677) – нидерл. философ и математик. Его важнейшие сочинения: «Трактат об усовершенствовании разума» (1661) и «Этика» (1675), написанная им наподобие учебника геометрии. Основываясь на законах математики, Спиноза приравнял природу к Богу, представив природу как причину самой себя, а разнообразие отдельных вещей как единичные проявления природы-субстанции. Связав поведение человека механистическим детерминизмом, философ отверг свободу воли. «Свободный человек» Спинозы действует сообразно с требованиями разума. По существу атеистические, идеи Спинозы оказали значительное влияние на мировоззрение фр. энциклопедистов.

<sup>27</sup> *Готфрид Вильгельм Лейбниц* (1646–1716) – нем. философ, математик и филолог. Наиболее законченный очерк его философской системы изложен в труде «Монадология» (1714). Согласно Лейбницу, мир состоит из бесконечного числа монад – идеальных сущностей, простых и неделимых. Многообразие мироздания предопределено иерархией монад, высшей монадой является Бог. Монады не взаимодействуют между собой, но тем не менее находятся в единстве благодаря «предустановленной гармо-

нии»: так разные часы, работая синхронно, показывают одно и то же время.

<sup>28</sup> *Дэвид Юм (1711–1776)* – англ. философ, историк и экономист. Его главная философская работа – «Трактат о человеческой природе» (1734–1737). Развивая концепцию чувственного опыта как соотношения первичных и вторичных восприятий, Юм довел эмпирическую философию до ее логического конца: ничего не принимая на веру, но изыскивая любые указания, которые можно было получить из опыта и наблюдения, философ пришел к выводу, что таким путем нельзя познать ничего. Понятие о существовании причинно-следственных связей между явлениями, по мнению Юма, есть лишь плод человеческого опыта (логической ошибки).

<sup>29</sup> *Фрэнсис Бэкон (1561–1626)* – англ. философ и общественный деятель. Трудом всей его жизни было сочинение «Великое восстановление наук» (1620–1623). Считая, что только с помощью науки человек станет владычествовать над природой, Бэкон полагал основание и философии в опытном познании. Он утверждал, что философия должна быть отделена от теологии, не переплетаться с нею, как это произошло в схоластике, а зависеть только от разума.

<sup>30</sup> *Джон Локк (1632–1704)* – англ. философ и политический мыслитель, идеолог Английской буржуазной революции 1688–1689 годов. Социально-политические воззрения Локка основаны на теории естественного права и общественного договора. Его философские взгляды изложены в труде «Опыт о человеческом разуме» (1690). Локк – основоположник эмпиризма, согласно которому человеческое знание основывается не на врожденных идеях, а исходит непосредственно из опыта; опыт в свою очередь опирается на ощущения и их восприятие душой человека.

<sup>31</sup> *Иммануил Кант (1724–1804)* – нем. философ, родоначальник нем. классической философии. Своими учителями считал Лейбница и Юма; под влиянием последнего Кант отошел от догматического рационализма. Наиболее важными сочинениями Канта являются «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788) и «Критика способности суждения» (1790). Фундамент всех трех «Критик» есть учение о «вещах в себе» – явлениях и вещах вне-



шнего мира, которые, будучи непознаваемы, только дают материю ощущений. Человеческое сознание упорядочивает эти ощущения в пространстве и во времени и доставляет понятия, посредством которых постигается опыт. Разум человеческий ничего выше опытного познать не может и, следовательно, не может иметь твердых доказательств бытия Божия.

<sup>32</sup> *Иоганн Готлиб Фихте (1762–1814)* – нем. философ, последователь И. Канта, не принявший, однако, кантовскую идею «вещи в себе». Основные философские идеи Фихте изложены им в труде «Основа общего наукоучения» (1794), который представляет собой курс лекций (читанных в Йенском университете), дополнявшийся им в течение всей жизни.

<sup>33</sup> *Фридрих Вильгельм Иосиф Шеллинг (1775–1854)* – нем. философ. Созданное им в перв. годы научного творчества натурфилософское учение изложено в труде «Система трансцендентального идеализма» (1800); затем Шеллинг разрабатывал «философию тождества», а с серед. 1810-х гг. постепенно перешел к так называемой философии мифологии и Откровения, носившей мистический характер. Из всех европейских философов Шеллинг оказал наибольшее влияние на развитие рус. философской мысли XIX столетия. В 1820–1840 гг. с ним встречались П. Я. Чаадаев, А. С. Хомяков, братья Киреевские, С. П. Шевырев, Ф. И. Тютчев и многие др. И. В. Киреевский высоко ценил диалектику Шеллинга, но решительно не принимал его поздние религиозные взгляды. Отзывы И. В. Киреевского о философии Шеллинга содержатся в статьях «Девятнадцатый век» (1832), «Речь Шеллинга» (1845), «Обозрение современного состояния литературы» (1845), «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852) и «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856). Интересно сравнить мнения И. В. Киреевского и А. С. Хомякова, писавшего о Шеллинге: «Примиритель внутреннего разногласия, восстановитель разумных отношений между явлением и сознанием, следовательно воссоздатель цельности духа, – Шеллинг дает разумное оправдание природе, признавая ее отражением духа. Из рационализма он переходит в идеализм, а впоследствии, по закону... собствен-

ного развития, ускоренного гегельянством... он переходит в мистический спиритуализм. Последняя эпоха его имеет, впрочем, значение эпизодическое еще более, чем философия практического разума у Канта, и далеко уступает ей в смысле гениальности. Первая же и действительно плодотворная половина Шеллинговой деятельности остается в важнейших своих выводах высшим и прекраснейшим явлением в истории философии до наших дней. <...> Но приобретение, добытое путем рассудочного анализа, осталось опять только в области рассудка. Отражение всего разума в рассудке (т.е. разум на последней и венчающей степени его развития...) опять заняло место полного разума, и, следовательно, рассудок сохранил один за собою значение безусловно положительное, а все другие начала откинута подразумевательно (*implicite*) в область отвлеченности» (Хомяков А. С. О современных явлениях в области философии // Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 292–293).

<sup>34</sup> Имеется в виду «Обозрение современного состояния литературы» (Москвитинин. 1845. № 1, отд. «Критика». С. 1–28; № 2, отд. «Критика». С. 56–78; № 3, отд. «Критика». С. 18–30). В перв. части статьи сделан краткий обзор европейской философии перв. пол. XIX века.

<sup>35</sup> Варлаам Калабрийский († 1348) – монах из Калабрии (юг Италии), некоторое время живший в Византии, противник учения исихастов, отвергавший нетварность Божественного Фаворского света и насмехавшийся над исихастами, которые стремились к молитвенному соединению ума и сердца для созерцания Божественного света. На Первом Поместном Константинопольском Соборе 1341 года был признан еретиком и предан анафеме. Ереснарх уехал в Италию, где его учение было поддержано, и принял католичество, с 1342 г. – еп. Джерачейский (Калабрия). Знаменитый итал. поэт Франческо Петрарка (*Petrarca*) (1304–1374) брал у монаха Варлаама уроки греч. языка (летом 1342 г. в Авиньоне). У И. В. Киреевского несовпадение в датах: Академия в Неаполе была открыта в 1433 году.

<sup>36</sup> Платон (427–347 до Р. Х.) – древнегреч. философ, основатель философской школы. Последовав было за своим учителем, Сократом, в убежденности во всемогуществе добра, но неизбежно столкнувшись со злом, Платон разра-

ботал учение о мире идей – вечных умопостигаемых прообразах реальных вещей, – мире, в котором предсуществует душа до соединения с телом и будет существовать и после смерти. По учению Платона, изложенному им в диалоге «Федон», душа связана с телом своими постыдными сторонами – страстной и пожелательной. Они, подобно оковам, препятствуют восхождению души в идеальный мир.

<sup>37</sup> Следует отметить, что расцвету европейского Ренессанса хронологически соответствует расцвет исихастского движения на православном Востоке. В центре интеллектуальных и духовных исканий двух этих явлений стоял вопрос о цели и назначении человека. Если для Ренессанса характерно противопоставление духа и материи, то исихазму свойственно стремление к их соединению. В этом контексте споры монаха Варлаама со сторонниками свт. Григория Паламы о природе Фаворского света предстают как противостояние католического и православного мировоззрений, определившее их дальнейшее развитие. Из *святых отцов* этого времени наиболее известны прп. Григорий Синаит, духовный наставник свт. Григория Паламы, и свт. Каллист Первый.

<sup>38</sup> Имеется в виду сочинение неизвестного автора «О подражании Христу», относящееся к 1427–1441 годам. В нем изложены общехристианские идеалы спасения человека через добродетельную жизнь. Впоследствии книга многократно издавалась и была переведена на все европейские языки. К. П. Победоносцев сделал рус. перевод (О подражании Христу. СПб., 1869). Автор сочинения не установлен (безусловно известна лишь его принадлежность к союзу «братьев общинной жизни»), но вероятнее всего им был *Фома Кемпийский* († 1471); как возможного автора И. В. Киреевский называет и фр. католического теолога *Жан-Шарля Жерсона* (Герсона) (1363–1429).

<sup>39</sup> *Святая Гора, или Святая Афонская Гора, Афон*, – названа так и по преданию о посещении ее Божией Матерью, и по множеству монастырей, издавна на ней находящихся. Афон находится в южной части греч. полуострова Агион Орос. Перв. исторические известия о монашеских поселениях на Афоне относятся к VI веку. С тех пор подвижническая жизнь зд. не прекращалась, так что Афон можно

назвать «монашеской страной» со множеством болг., греч., груз., молд., рус., серб. монастырей, скитов и келий. В течение веков Афон переживал периоды расцвета и упадка (своими внешними причинами связанного с гонениями, которые Афон претерпевал от католиков и мусульман).

<sup>40</sup> Личная библиотека короля Карла V Мудрого, ставшая основой Парижской библиотеки, насчитывала 1200 списков.

<sup>41</sup> Здесь речь идет о предпринятых в XVIII в. трудах ученых монахов по исследованию древних рукописных собраний монастырей *Святой Афонской Горы*.

<sup>42</sup> Немецкий историк *Август Людвиг фон Шлёцер* (1735–1809), изучавший в 1760-е гг. «Повесть временных лет», писал: «В исходе XII столетия были такие князья, которые сами разумели греческий и другие языки; которые в Смоленске основали училище, где преподавался греческий язык (и латинский, по смежности с Польшею); которые сему училищу отдали свою библиотеку состоявшую более нежели из 1000 греческих книг... И так греческая словесность, которая до Пселла, следственно точно до Нестеровых времен, поддерживалась в порядочном состоянии, действительно укоренилась в Руси» (*Нестор*. Русские летописи на древнеславянском языке / Сличенные, переведенные и объясненные А.-Л. Шлёцером. СПб., 1809. Ч. 1. С. <16–17>).

<sup>43</sup> *Преподобный Нил Сорский* († 1508) – постриженник Кириллова Белозерского Успенского монастыря, несколько лет подвизался на Афоне, по возвращении основал недалеко от Кириллова монастыря Нила Сорского Сретенскую пустынь (скит), положив начало скитскому пустынножителству на Руси. Его аскетические творения, широко распространенные в списках, в 1849 г. были изданы Козельской Введенской Оптиной пустынью Калужской губернии.

<sup>44</sup> В «Повести временных лет» говорится, что после своего Крещения *равноап. вел. кн. Владимир*, «боясь греха», перестал наказывать «разбойников». Введя смертную казнь по совету греч. епископов, он вскоре заменил ее – по обычаю – штрафом.

<sup>45</sup> *Петр Васильевич Киреевский* (1808–1856) – родной брат И. В. и М. В. Киреевских, переводчик, фольклорист,

собиратель народных песен. После поездки вместе с братом в Германию П. В. Киреевский в 1831–1835 гг. служил в Московском архиве Государственной коллегии (Министерства) иностранных дел. В 1835–1837 гг. вторично путешествовал по Европе, затем поселился в своем имении Киреевская слободка Орловской губернии. За исключением редких посещений Москвы и Долбина, большую часть жизни провел в имении, посвятив себя хозяйственным заботам и своему любимому делу – собиранию народных песен. В деле собирания он нашел помощь и поддержку многих своих современников, в т.ч. А. С. Пушкина, С. П. Шевырева, Н. В. Гоголя, А. В. Кольцова, В. И. Даля, М. П. Погодина.

Некоторые подборки песен из огромного собрания Петра Васильевича были им опубликованы, но в основном они вышли уже после его смерти (см., напр.: Песни, собранные Киреевским. М., 1860–1874). Также является автором нескольких серьезных исторических статей.

Статья «О древней русской истории (письмо к М. П. Погодину)» (*Москвитянин*. 1845. № 3, отд. «Науки». С. 11–46) написана П. В. Киреевским в ответ на сочинение М. П. Погодина «Параллель русской истории с историей западных европейских государств, относительно начала» (*Москвитянин*. 1845. № 1, отд. «Науки». С. 1–18). Киреевский соглашается с Погодиным во мнении, что в основе европейской государственности лежит завоевание одних народов другими, но полемизирует в том, что касается последствий призвания варягов на Русь. Основу славян. общественного устройства П. В. Киреевский видит в родовом строе, а на его существование варяжские князья не оказали-де никакого влияния.

<sup>46</sup> Анализируя летописные источники, П. В. Киреевский, с которым, безусловно, был согласен его брат, писал о значении слова *мир*: «Описывая племена, жившие в южной половине России, Нестор говорит: «*И живяху в мире*: поляне, и деревляне, и северяне, и радимичи, и вятичи, и хорваты, и дулебы, а угличи и тиверцы сядяху по Бугу и по Днестру, оли и до моря». Здесь замечательно слово *мир*; оно, как известно, до сих пор на языке нашем выражает и *согласие*, и *совокупность*, и *вселенную*, также греческим словом *космос* называется вместе и *совокупность всех ве-*

щей, т.е. вселенная, и красота, т.е. гармония, согласие. Такое единство слова объясняется близостью, можно сказать единством этих двух понятий. До сих пор еще деревенская сходка, где выражается совокупный голос целой деревни, у нас называется *миром*, и в этом смысле нам встречается это слово еще в «Правде» Ярослава Великого, где оно обозначает даже целый *округ*. <...>... слово *мир* очевидно выражает не одно отсутствие вражды, а положительный *союз, общество»* (Киреевский П. В. О древней русской истории... С. 40–42).

<sup>47</sup> Вероятно, имеется в виду мнение А. С. Хомякова о взаимосвязи заимствованного и самобытного в национальной культуре: «Чуждые стихии, занимаемые по необходимости одним народом у другого, поступают в область новой жизни и нового организма. Они переделываются и усваиваются этим организмом в силу его внутренних не условных законов: они подвергаются неизбежным изменениям, которых не может угадать практический рассудок и которых не должна предварять торопливая догадка. Жизнь всегда предшествует логическому сознанию и всегда остается шире его. Первые попытки художественные у нас были рабским подражанием образцам иноземным: мы переносили к себе готовые формы чувства и мысли; мы переносили к себе даже обороты языков чужих, приноравливая только к ним свой родной язык. Эта была дань поклонения, принесенная нами всему прекрасному, созданному другими народами, обогнавшими нас в просвещении. Теперь мы знаем и чувствуем, что художество – свободное выражение прекрасного – так же разнообразно, как самая жизнь народов и как идеалы их внутренней красоты. Время подражания в искусстве проходит. Мы не можем даже удовлетворяться тем, чем недавно восхищались. Мы понимаем, что формы, принятые извне, не могут служить выраженьем нашего духа и что всякая духовная личность народа может выразиться только в формах, созданных ею самой» (Хомяков А. С. Письмо в Санкт-Петербург // Москвитянин. 1845. № 2, отд. «Русская словесность». С. 85).

<sup>48</sup> Статья не была закончена в связи с болезнью И. В. Киреевского и пошла в печать без заключительного обращения к гр. Е. Е. Комаровскому (см.: *Веневитинов*

М. А. И. В. Киреевский и цензура «Московского сборника» 1852 г. // Русский архив. 1897. Кн. 3. Вып. 10. С. 290).

## О НЕОБХОДИМОСТИ И ВОЗМОЖНОСТИ НОВЫХ НАЧАЛ ДЛЯ ФИЛОСОФИИ

Перв. публ.: Русская беседа. 1856. II, отд. «Науки». С. 1–48. С подзаголовком «Статья I». Публ. по: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2т. М., 1911. Т. 1. С. 223–264. Дополнения к тексту публ. в угловых скобках по: *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. 2-е изд. М., 1998. С. 314–355.

В кон. 1855 г. славянофилы наконец-то получили разрешение на изд. собственного журнала. Журнал решено было назвать «Русская беседа», редактором-издателем стал А. И. Кошелев, его помощником-соредактором – Т. И. Филиппов. Журнал выходил четыре раза в год, его изд. было прекращено на вт. книжке в 1860 году.

Номер со статьей И. В. Киреевского вышел уже после кончины ее автора. Помещенный в нем же некролог, написанный А. С. Хомяковым, начинался словами: «Статья, нами напечатанная, «О необходимости и возможности новых начал для философии», составляла только первую половину или часть более полного рассуждения об этом предмете. Она содержит в себе критику исторического движения философской науки; следующая же часть должна была заключать в себе догматическое построение новых для нее начал» (цит. по: *Хомяков А. С.* Иван Васильевич Киреевский / Полн. собр. соч.: М., 1861. Т. 1. С. 555).

<sup>1</sup> Ср.: *Я говорю тебе: ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее* (Мф. 16, 18).

<sup>2</sup> *Никола Мальбранш (1638–1715)* – фр. католический священник, философ. В своих философских трудах Мальбранш стремился соединить идеи Декарта с христианством. По его мнению, природа идеального и материального абсолютно различна, поэтому их взаимосвязи невозможны без прямого содействия Бога, т.е. всякая причина есть лишь обнаружение Божией воли. Какие-то знания человек может иметь только о физических телах, представления же его

о психической жизни и, тем более, о Боге абсолютно неконкретны и расплывчаты: это царство веры.

Идеи Мальбранша повлияли на концепцию «предустановленной гармонии» Лейбница, способствовали развитию теории причинности Юма.

<sup>3</sup> *Галликанизмом* называют течение во Французской церкви, стремившееся к независимости от Рима. Начало галликанизму было положено в IV в.; постепенно отношения Галльской церкви с государством оказались крепче ее связи с Римом. Власть папы ограничивалась во Франции постановлениями поместных соборов. В 1682 г., в связи со столкновениями королевской власти с Римом, на Национальном синоде Франции была принята «Декларация галльского духовенства», заявлявшая о независимости и равноправии власти духовной и светской. Этот документ составил знаменитый фр. проповедник, свящ. *Жак-Бенинь Боссюэ (Bossuet) (1627–1704)*.

<sup>4</sup> *Пор-Рояль* – женский монастырь ордена бернардинцев, основанный в 1204 году. В XVII в. монастырь переживал возрождение, став центром религиозного движения янсенистов, у истоков которого стоял знаменитый нидерл. теолог Корнелий Янсений, автор исследования о блж. Августине («Августин, или Учение св. Августина о здравии, недуге и врачевании человеческого естества, против пелагиан и маассийцев» [1642]). Иезуитской морали, в которой грех понимался только как свободное и сознательное преступление заповедей Божиих, Янсений противопоставил понимание греха как несвободы человеческой воли, порабощения ее страстями. Вслед за блж. Августином он говорил о необходимости очищения души от страстей и насаждения в ней добродетелей содействием благодати Божией и призывал к аскезе не только тела, но и ума и души. Последователи Янсения, среди которых было много замечательных умов Франции, в т.ч. и Б. Паскаль, образовали при монастыре общину, члены которой, ведя жизнь благочестивую, занимались сельским трудом, научными изысканиями и преподаванием в монастырской школе, авторитет которой был очень высок. Вследствие происков иезуитов и за неподчинение папской булле, осуждавшей идеи Янсения как еретические, его последователи подверглись



гонениям, а в 1709 г. монастырь Пор-Рояль был закрыт и разрушен.

<sup>5</sup> *Франсуа де Салиньяк де Ла Мот Фенелон* († 1715) – фр. католический архиепископ, писатель и проповедник, представитель квиетизма (фр. *quiétisme* [лат. *quietus* – спокойный]). Автор нескольких философских трактатов, в т.ч. сочинения в защиту квиетизма: «Изъяснение правил святых о внутренней жизни» (1697). Под квиетизмом понимают распространившееся в XVII в. созерцательное направление западноевропейской мистики, которое стремилось дополнить католическое учение о спасении через добродетелью необходимостью очищения души для соединения ее с Богом. Идеи квиетизма восходят к творениям св. Дионисия Ареопагита, прп. Максима Исповедника, богослова И.-С. Эригены и католических мистиков Терезы Авильской, Иоанна Креста. Квиетизм имел некоторые общие черты с учением об умной молитве, известным на православном Востоке как исихазм.

<sup>6</sup> *Блез Паскаль* (1623–1662) – фр. философ, на мировоззрение которого решительное влияние оказал Янсений. Паскаль превыше всего ставил врожденные чувства, из которых самое сильное и самое важное есть любовь – источник всего великого, возвышенного и благородного, роднящий человека с Творцом. С 1655 г. и до своей кончины Паскаль жил в Пор-Рояле. Его сочинение «Письма к провинциалу» (1656–1657), изданное в разгар полемики янсенистов с иезуитами, придало этой полемике общественно-нравственный характер и сильно поколебало авторитет последних.

Рукописи философа, представлявшие собой фрагменты большого неоконченного сочинения в защиту христианства, были разобраны и изданы под названием «Мысли» (1669). См. также статью И. В. Киреевского «Сочинения Паскаля, изданные Кузенем» (перв. публ.: Москвитянин. 1845. № 3, отд. «Науки». С. 73–78).

<sup>7</sup> *Жанн-Мари Гюйон* (1648–1717) – представительница квиетизма, оказавшая влияние на мировоззрение Фенелона. Проповедуемое Гюйон учение вызвало протесты католического духовенства. Комиссия теологов, которую возглавил Ж.-Б. Боссюэ, признала учение еретическим и заставила Гюйон в 1693 г. подписать отречение от него. Фене-

лон вступил по этому поводу в полемику с Боссюэ и также подвергся опале.

<sup>8</sup> *Этьенн Бонно де Кондильяк (1715–1780)* – фр. философ, сотрудник «Энциклопедии» Дидро. На философские взгляды Кондильяка повлиял Локк. Интерпретации его теории Кондильяк посвятил «Опыт исследования происхождения человеческих знаний...» (1746). Кондильяк пытался создать философию, фундаментом которой стало бы научное знание. Философ утверждал зависимость деятельности разума от чувств и ощущений, т.е. опыта.

<sup>9</sup> *Клод-Адриан Гельвеций (1715–1771)* – фр. философ, один из предтеч Французской революции. В своих сочинениях (см., напр.: «О человеке...» [1773]) Гельвеций проводил мысль об ощущениях как единственном источнике человеческого опыта, критиковал представления о естественном неравенстве людей.

<sup>10</sup> *Элеатами* называют представителей древнегреч. философской школы (VI–V вв. до Р. Х.), которая существовала в г. Элее (Южная Италия). Наиболее известными элеатами были Парменид и Зенон Элейский. Считая мышление тождественным бытию, элеаты впервые сформулировали некоторые фундаментальные вопросы диалектики.

<sup>11</sup> Сочинение *Платона «Парменид»* представляет собой беседу об идеях между Парменидом (VI–V до Р. Х.), Зеноном Элейским и молодым еще Сократом, будущим учителем Платона.

<sup>12</sup> *Гераклит* (кон. VI – нач. V до Р. Х.) – древнегреч. философ, основоположник диалектики – учения о вечности бытия, его постоянном изменении и переходе из одной противоположности в другую. Его учеником, в смысле преемственности диалектического учения, И. В. Киреевский называет Платона.

<sup>13</sup> Два направления древнегреч. философии – *стоики и эпикурейцы* – возникли в III в. до Р. Х. в Афинах. Основателем школы стоиков считают Зенона из Китиона, но основные идеи его восходят к Сократу. Согласно Зенону, человек обязан добровольно следовать требованиям долга-необходимости, т.е. находиться в согласии с природой, и добродетель – единственное благо в жизни человека. Стоицизм имел многовековую историю (его представите-

лей находим еще во II в. по Р. Х.) и оказал большое влияние на дальнейшее развитие философии. Школа эпикурейцев носит имя своего основателя. Основная идея философии Эпикура: счастье заключается в удовольствии, удовольствие – это отсутствие страдания; самое естественное удовольствие – удовлетворение самых необходимых потребностей.

<sup>14</sup> *Новоплатоники* – одно из философских течений поздней античности (III–VI), глубоко и основательно систематизировавшее философские концепции Платона и Аристотеля. Родоначальник новоплатонизма – греч. философ Плотин. Идеи новоплатоников проявились в творениях сщмч. Дионисия Ареопажита, свт. Григория Богослова, Григория Нисского, прп. Максима Исповедника.

<sup>15</sup> Имеется в виду *Александр Великий* (356–323 до Р. Х.) – царь Македонии, создатель крупнейшего в античном мире государства; был воспитанником Аристотеля.

<sup>16</sup> *Марк Туллий Цицерон* (106–43 до Р. Х.) – рим. государственный деятель, адвокат, оратор, писатель и философ; идеолог Римской республики. Один из создателей классического лат. литературного языка. В философии синтезировал скептицизм с практическим стоицизмом – неуклонным следованием нравственному закону. Был убит по приказу Марка Антония.

<sup>17</sup> *Пексаны* – артиллерийские орудия, названные по имени их изобретателя, *Анри-Жозефа Пексана* (1783–1854), впервые стали применяться в армии Наполеона.

<sup>18</sup> *Мученик Иустин Философ* († 166) – учитель Церкви, один из перв. христианских писателей, с проповедью Евангелия путешествовал по Азии и Европе, автор апологетических сочинений «В защиту христиан» (150–162), «Разговор с Трифоном Иудеем» (после 160). *Пресвитер Климент Александрийский* (*Тит Флавий*) (? – ок. 215) – учитель Церкви; стоял во главе знаменитой александрийской богословской школы. В его трилогии «Протрептик», «Педагог» и «Строматы» содержится перв. систематизация как христианского вероучения, так и основ христианской нравственности и определяется отношение христианства к культуре и философии. *Ориген* (ок. 185–253 / 254) – богослов и философ, после Климента Александрийского начальствовал в александрийской бого-

словской школе, составил обширные комментарии на тексты Священного Писания. Некоторые положения учения Оригена о Боге Сыне расходятся с православной догматикой. *Святитель Афанасий Великий, архиепископ Александрийский († 373)*, – обличитель арианской ереси на Никейском Соборе, за что претерпел многолетние гонения со стороны сочувствующей арианам светской власти. Оставил значительное богословское наследие, наиболее известны его противоарианские сочинения. *Василий – святитель Василий Великий*. Далее неясно, о ком из двух святителей говорит И. В. Киреевский – о свт. Григории Богослове или свт. Григории Нисском. *Святитель Григорий Богослов, называемый также Назианзин, архиепископ Константинопольский (†389)*, – Вселенский учитель, сподвижник свт. Василия Великого, в богословских сочинениях свт. Григория глубоко разработано православное учение о Святой Троице. *Святитель Григорий, епископ Нисский († после 394)*, – младший брат свт. Василия Великого; богословские сочинения свт. Григория единомысленны с творениями свт. Василия Великого и Григория Богослова.

<sup>19</sup> На основании слов Евангелия: *Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне* (Ин. 15, 26), Святая Соборная и Апостольская Церковь в Никео-Царьградском Символе веры исповедует исхождение Духа Святаго от Бога Отца: «Верую... <...>... в Духа Святаго, Господа, Животворящего, Иже от Отца исходящего, Иже со Отцем и Сыном спокланяема и сславима, глаголавшаго пророки». В 809 г. на Ахенском соборе частью Римской церкви была внесена в Символ веры прибавка «и от Сына». Долгое время она не принималась самим Римом и осуждалась Вселенской Церковью. Однако в XI в. учение об исхождении Духа Святаго от Отца и Сына, или *Filioque*, было принято Римской церковью как догматическое, что исказило догмат о Троице и нарушило постановления III–VII Вселенских Соборов, которые запрещали какие-либо изменения в Никео-Царьградском Символе веры.

<sup>20</sup> Вероятно, здесь речь идет о папе римском Льве IX († 1054), возглавлявшем Римскую церковь в 1049–1054 гг., борьба которого против Константинопольского Патр. Миха-

ила Кирулария привела в 1054 г. к окончательному отторжению Рима от Вселенской Церкви.

<sup>21</sup> *Декреты* – указы рим. пап, имеющие для Католической церкви силу законов.

<sup>22</sup> *Филипп Меланхтон (1497–1560)* – нем. протестантский теолог, ближайший сподвижник М. Лютера, составитель «Аугсбургского исповедания». Его деятельность как реформатора отличало постоянное стремление к компромиссу с католицизмом. Интересно отметить, что Меланхтон преподавал в Виттенбергском университете греч. язык (и, следовательно, имел возможность познакомиться с творениями св. отцов христианского Востока) и что он послал в Константинополь греч. перевод «Аугсбургского исповедания».

<sup>23</sup> В XII–XVI вв. рим. папы созывали поместные соборы, которые Римской церковью считаются вселенскими, но по составу и содержанию не могут быть признаны таковыми.

<sup>24</sup> *Гуситы* – последователи чеш. свящ. Яна Гуса, ректора Пражского университета, который за обличение нравов католического духовенства и за некоторые особенности богословских воззрений был приговорен инквизицией к смерти. Авторитет Гуса и потрясение, вызванное его казнью, были так велики, что в Чехии два десятилетия полыхали религиозные войны. Принято видеть в Гусе начинателя чеш. реформации. Славянофилы предполагали, что в движении гуситов окатоличенные чехи стремились к Православию, которое принесли им в IX в. равноап. Кирилл и Мефодий.

<sup>25</sup> См. примеч. 8 на с. 495.

<sup>26</sup> *Мигель де Сервантес Сааведра (1547–1616)* – исп. писатель, автор прославленного «Дон-Кихота», представляющего собой пародию на рыцарский роман.

<sup>27</sup> *Фридрих Генрих Якоби (1743–1819)* – нем. философ и писатель. В своих работах, среди которых важная – «О Божественных вещах и их Откровении» (1811), философ ведет спор с Кантом и Фихте, обвиняя их в ограниченности и рационализме. Для Якоби источником познания объективной реальности выступает чувственное восприятие, и это позволяет ему считать, что только одухотворенный, т.е. вооруженный верой, а не рассудком, разум способен к богосозерцанию.

<sup>28</sup> Как отмечает Ю. В. Манн, «эта мысль высказана Гегелем в работе «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга» (1801)» (цит по: *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 421).

<sup>29</sup> *Карл Христиан Фридрих Краузе (1781–1832)* – нем. философ, ученик Фихте и Шеллинга. Используя их концепции, Краузе создал учение о мистическом бытии, представив свои идеи как преодоление противоречий материализма и идеализма.

<sup>30</sup> *Франц Ксавер фон Баадер (1765–1841)* – нем. философ, в своей метафизической системе утверждал абсолютную зависимость как бытия человека и человеческой истории от бытия Бога, так и разума от веры.

<sup>31</sup> *Генрих Мориц Халибеус (1796–1862)* – нем. философ, автор сочинения «Историческое развитие умозрительной философии от Канта до Гегеля» (1837), в котором содержится обзор нем. философских систем. По своим взглядам – последователь Гегеля.

<sup>32</sup> *<Иоганн> Иосиф фон Гёррес (1776–1848)* – нем. историк, философ и публицист, в молодости сторонник Французской революции. Впоследствии написал трактат о христианской мистике.

<sup>33</sup> *Иоганн Эдуард Эрдман (1805–1892)* – нем. философ, проф. университета в Галле. Автор биографии Гегеля; известен и как изд. философских сочинений Лейбница. Главное сочинение Эрдмана – «Опыт научного изложения истории новой философии» (1834–1853).

<sup>34</sup> Барон Пфёффель, очевидец бесед нем. философа и Федора Ивановича Тютчева, служившего в 1822–1837 гг. в Мюнхене при рус. дипломатической миссии, вспоминал: «В моей юности я присутствовал при любопытнейших спорах между Тютчевым и знаменитым Шеллингом, который увлекался идеею примирить философию с христианством без его ореола Божественного Откровения. "Вы ставите себе задачу неразрешимую, – возражал ему Тютчев. – Философия, отвергающая сверхъестественное, желающая доказывать все средствами рассудка, роковым образом должна прийти к материализму и утонуть в атеизме. Надо или склонить колени перед безумием Креста, или все отрицать. В сущности, нет для человека ничего более естественного, как сверхъестес-

твенное"» (цит по: Брюсов В. Я. Ф. И. Тютчев. Летопись его жизни // Русский архив. 1903. Кн. 3. Вып. 11. С. 492).

## ОТРЫВКИ

Перв. публ.: Русская беседа. 1857. I. Кн. 5, отд. «Науки». С. 1–24 (публ. – А. С. Хомяков). Публ. по: Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 265–281.

«Отрывки» представляют собой подготовительные записи к большому философскому труду, перв. частью которого была статья «О необходимости и возможности новых начал для философии». Сопровождая перв. публ. «Отрывков», А. С. Хомяков писал: «Трудно проследить философскую нить, которая должна была соединить между собою мысли, набросанные в виде отдельных заметок или размышлений, но во всех высказывается одно: требование духовной цельности для правильного разумения и признание отношения веры к разуму не как к чуждой, но как к низшей стихии или, иначе, к стихии, которая полноту своего существования находит только в вере.

Эта черта принадлежит тому учению, которого строгая последовательность возможна только в Церкви и которого красноречивым представителем был И. В. Киреевский» (цит. по: Хомяков А. С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского / / Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 263).

<sup>1</sup> Такое крайне редкое употребление *клятвы* было связано со словами Господа нашего Иисуса Христа: *Я говорю вам: не клянись вовсе... да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого* (Мф. 5, 33–37).

<sup>2</sup> Ср.: *Дающий нищему не обеднеет* (Притч. 28, 27).

<sup>3</sup> Образ *лестницы*, – виденной *Иаковом* (во сне [см.: Быт. 28, 10–16]) стоящей между Небом и землей, по которой ходили Ангелы Божии, а наверху ее стоял Господь, – вошел в святоотеческую литературу как образ духовного пути, «начало которого – отречение от земного, а конец – Бог любви» (Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. Сергиев Посад, 1898. С. III).

# КАКИХ ПЕРЕМЕН ЖЕЛАЛ БЫ Я В ТЕПЕРЕШНЕЕ ВРЕМЯ В РОССИИ?

Публикуется по кн.: *Киреевский И. В.* Разум на пути к истине. М., 2002.

<sup>1</sup> Зимой 1848 г. революционные *волнения*, начавшись во Франции, охватили Италию и государства Германского союза. О причинах и последствиях революций для народов Европы свт. Филарет (Дроздов) писал: «Перестав утверждать государственные постановления на славе и власти Того, *Кем царие царствуют*, они уже не умели ни чтить, ни хранить царей. Престолы стали там нетверды; народы объюродели. Не то чтобы уже совсем не стало разумевающих, но дерзновенное безумие взяло верх и попирает малодушную мудрость, не укрепившую себя премудростию Божиею. Из мысли о народе выработали идол; и не хотят понять даже той очевидности, что для столь огромного идола неостанет никаких жертв. Мечтают пожать мир, когда сеют мятеж. Не возлюбив свободно повиноваться законной и благотворной власти Царя, принуждены раболепствовать пред дикою силою своевольных скопищ. Так твердая земля превращается там в волнующееся море народов, которое частью поглощает уже, частью грозит поглотить учреждения, законы, порядок, общественное доверие, довольство, безопасность» (*Филарет (Дроздов)*, митр. Слова и речи: В 5 т. М., 1882. Т. 4. С. 553–554).

<sup>2</sup> И. В. Киреевский *словами* называет славян, народы.

<sup>3</sup> В Австрийской империи революционные события сопровождалась национально-освободительными движениями, в т.ч. и среди славян. народов, населявших ее. Начались волнения в Чехии, Словакии, Моравии, Галиции, Польше, Крайне, а также в землях южных славян, находившихся под властью Австрии. Связанная обязательствами Священного союза (1815), Россия была вынуждена помогать Австрии в сохранении территориальной целостности. О будущем славян. народов И. В. Киреевский писал 20 апреля 1848 г. М. П. Погодину: «Завтра до свету Авс-



трия развалится. Словенские государства начнут кристаллизироваться; вся великая задача мира заключается в том, какое направление примут эти государства: немецкое то, польское то или настоящее словенское? Не только судьба России от этого зависит, но и всей Европы» (цит. по: Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина: В 22 кн. СПб., 1895. Кн. 9. С. 262). Как бы отвечая на этот вопрос, А. С. Хомяков писал А. Н. Попову: «Падение Австрии или, лучше сказать, распадение ее совершилось или совершается. Для иных это дело чисто политическое, для нас дело историческое. Исчезает след карловской империи. Первенство германской стихии, по крайней мере в отношении вещественном, миновалось. Папа, раскачав Италию и пустив в ход силы, не подведомственные ему, сидит себе в уголке Рима грустный и слабенький. Папство Григория идет туда же, куда Карлова империя, в исторический архив. Туда же за ним протестантство и католицизм. Поле чисто. Православие на мировом череду. Словенские племена на мировом череду. Минута великая, предугаданная, но не приготовленная нами...

У большей части словен порча германо-римская (Богемия и Польша) прошла до костей и мозга. У других, менее испорченных (словаки, краинцы и др.), была и есть склонность к нам, но первая радость, первое опьянение свободы, вероятно, увлекут их к той области, из которой исходит видимое движение, т.е. к Западу. Чистейшие народы, наименее подвергшиеся влиянию Запада (сербские), вероятно, поддадут двойному соблазну политического настроения и вещественного просвещения, которое нас увлекло с Петровской эпохи. Вот опасности вероятные и едва ли не верные, которые предстоят нам; вот с чем нам приходится бороться... Перевоспитать общество, оторвать его совершенно от вопроса политического и заставить его заняться самим собою, понять свою пустоту, свой эгоизм и свою слабость – вот дело истинного просвещения, которым наша Русская земля может и должна стать впереди других народов. Корень и начало дела – религия, и только явное, сознательное и полное торжество Православия откроет возможность всякого другого развития» (цит. по: Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 9. С. 268–269).

<sup>4</sup> Нем. государства (королевство Пруссия, Австрийская империя и еще 38 мелких княжеств) в 1840-е гг. составляли Германский союз во главе с Австрией. Из представителей всех государств, входивших в Германский союз, был образован парламент, заседавший во Франкфурте-на-Майне. Во время революции 1848 г. Франкфуртским парламентом была предпринята неудачная попытка государственного объединения Германии.

<sup>5</sup> Полемика о необходимости перевода Библии на *русский язык* велась в перв. пол. XIX века. Изд. книг Нового Завета на рус. языке и работа над переводами книг Ветхого Завета были предприняты Российским Библейским обществом (до его закрытия в 1826 г.). Одним из самых ревностных сторонников и непосредственным участником перевода Библии на рус. язык был свт. Филарет (Дроздов). Работа по изд. рус. перевода Библии возобновилась в 1858 году. Перв. изд. рус. Библии, благословленное Святейшим Синодом, вышло в свет в 1876 г.

<sup>6</sup> Греч. перевод книг Ветхого Завета, сделанный, по преданию, в III в. до Р. Х. и получивший название перевода *Семидесяти толковников* (по числу переводчиков, участвовавших в переводе на греч. язык евр. священных книг). Перевод Семидесяти толковников был принят в употребление христианской Церковью с апостольских времен, но был отвергнут иудеями рассеяния. В переводе Семидесяти толковников имеются следующие книги, не входящие в канонический корпус евр. священных текстов: Вторая книга Ездры, книги Товита, Иудифи, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Послание Иеремии, Книга Пророка Варуха, три книги Маккавейские и Третья книга Ездры и некоторые отрывки в канонических книгах. Христианская Церковь признает их, но не считает каноническими.

<sup>7</sup> *Присяга* – установленная законодательством Российской Империи клятва, произносившаяся православными перед Св. крестом и Евангелием. Для иноверцев присяга имела свою форму, согласную с их верованиями. Присягу давали на верность воцарившемуся Императору и его законному наследнику, также при поступлении на военную или гражданскую службу. В уголовном и гражданском судопроизводстве использовалась эта же присяга. По канонам

Православной Церкви за принесение ложной присяги согрешивший на десять лет отлучался от Причастия Святых Христовых Таин.

<sup>8</sup> *Пьюзиисты* – последователи учения проф. Оксфордского университета Э.-Б. Пьюзи, который хотел сблизить Англиканскую церковь с Католической и тем противодействовать рационалистическому протестантизму.

<sup>9</sup> Вероучение Англиканской церкви изложено в «Книге общественного служения» (1549) и в 42-х догматах – *артиклах* (Articles) (1552). После пересмотра англ. парламент в 1571 г. утвердил 39 артиклов (у И. В. Киреевского неточно: 36).

#### ПИСЬМО К М. В. КИРЕЕВСКОЙ

Перв. публ.: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 241–245. Публ. по указ. изд.

<sup>1</sup> *Мария Васильевна Киреевская (1811–1859)* – сестра Ивана и Петра Киреевских. Много участвовала в творческой жизни И. В. Киреевского, переписывая набело его работы и делая списки с необходимых ему рукописей. После раздела в 1836 г. имения между А. П. Елагиной и ее детьми, Иваном, Петром и Марией Киреевскими, Мария Васильевна получила во владение село Давыдовское во Владимирской губернии и три деревни под Тверью, где проживало общей численностью ок. 370 душ.

<sup>2</sup> В нач. XIX в. необходимость *эмансипации* – освобождения крестьян от крепостной зависимости – была очевидна и рус. обществу, и рус. правительству. Вопрос, однако, стоял о том, как должно распределить землю между землевладельцами и земледельцами. Император Николай I неоднократно создавал секретные комитеты, занимавшиеся подготовкой крестьянской реформы. А. С. Хомяков в 1840-е гг. отменил в своих имениях барщину и перевел крестьян на оброк, объем которого оговаривался «полюбовным соглашением» двух сторон, и начал вводить обработку земли наймом, для чего приобретал усовершенствованные сельскохозяйственные орудия. А. И. Кошелев предлагал реформу при которой крестьяне с землей выкупались у по-

мещиков, причем предусматривалась система двенадцатилетних сделок и выкупов. Свои проекты крестьянской реформы предлагали младшие славянофилы Ю. Ф. Самарин и кн. В. А. Черкасский.

<sup>3</sup> Интересно сравнить позиции И. В. Киреевского и Императора Николая I, который еще в 1842 г. при обнародовании закона об «обязательных крестьянах» сказал: «Нет сомнения, что крепостное право в нынешнем его у нас положении есть зло, для всех ощутительное и очевидное, но прикасаться к оному теперь – было бы злом, конечно, еще более гибельным» (цит. по: *Платонов С. Ф. Учебник русской истории*. М., 1992. С. 335).

<sup>4</sup> К *государственным крестьянам* относились «черносошные» крестьяне, населявшие «государевы» земли, экономические крестьяне, населявшие церковные землевладения, секуляризованные государством, и однодворцы, бывшие служилые люди, населявшие южные окраины России. С 1837 г. государственные крестьяне перешли в ведение нового министерства – только что образованного Министерства государственных имуществ. Ряд мер, предпринятых этим министерством, способствовал улучшению быта крестьян, однако зависимость от государственных чиновников усугубила подневольное положение земледельцев.

<sup>5</sup> Неустановленное лицо.

<sup>6</sup> За пользование помещичьей землей крестьяне могли расплачиваться по усмотрению землевладельца либо барщиной (отработка на земле помещика или в его хозяйстве; барщина со времен Императора Павла I не могла превышать трех дней в неделю), либо *оброком* – ежегодным сбором денег и продуктов в пользу помещика.

<sup>7</sup> Вероятно, имеется в виду *Катерина (Екатерина) Федоровна Муравьева (урожд. бар. Колокольцева) (1771–1848)*, крестная мать детей Киреевских: Василия, Александры и Марии.

<sup>8</sup> Императором Александром I в 1803 г. был издан закон о *свободных хлебопашцах*, который давал право помещикам освобождать своих крепостных вместе с землей на условиях, утвержденных правительством. Однако закон этот не получил широкого употребления, и к 1825 г. в «свободные хлебопашцы» было зачислено всего ок. 50000 крестьян.

<sup>9</sup> *Демидовы*, знаменитые хозяева рудников и металлургических заводов в Сибири и на Урале, владели также значительными имениями в южных и центральных губерниях.

<sup>10</sup> *Опекунский совет* (их было два – в Санкт-Петербурге и Москве), входивший в состав IV отделения Собственной е. и. в. канцелярии, ведал, в т.ч., и делами по приему на хранение духовных завещаний.

<sup>11</sup> *Ex officio* (лат.) – по должности, по обязанности.

## ПИСЬМО К М. П. ПОГОДИНУ

Перв. публ.: *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 9. С. 303–304. Публ. по: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 248–249.

<sup>1</sup> *Михаил Петрович Погодин (1890–1875)* родом из крепостных крестьян, его отец управлял московскими домами грр. Салтыковых. По окончании гимназии Погодин поступил в Императорский Московский университет. В 1825 г. он, защитив магистерскую диссертацию «О происхождении Руси», в которой доказывал норманнское происхождение варягов, явился последователем «норманнской теории» в рус. исторической науке. Преподаватель, с 1833 г. проф. Московского университета, изд. журналов «Московский вестник» (1827–1830) и «Москвитянин» (1841–1856 [в кон. 1844 г. передал редактирование журнала И. В. Киреевскому, который выпустил № 1–3 и подготовил № 4 за 1845 г.]). В собственном доме М. П. Погодина на Девичьем поле собирались московские славянофилы и близкие к их кругу люди.

<sup>2</sup> *Император Николай I (1796–1855)* вступил на престол после кончины своего брата Императора Александра I. Его воцарению сопутствовало восстание декабристов; в связи с этим событием правление Николая I имело оградительный характер, он стремился опираться не на дворянство, которое вызывало опасение своими симпатиями декабристам, а на чиновничество.

<sup>3</sup> Опасаясь, как бы революционные и национальные волнения, охватившие Европу, не перекинулись в Россию, Император Николай I усилил *цензурные* ограничения. Они

коснулись всех литераторов и издд., в т.ч. славянофилов и сотрудников и авторов журнала «Москвитянин». Позицию Государя проясняет его замечание на допросном листе И. С. Аксакова: «Под видом участия к мнимому утеснению словенских племен в других государствах тмится преступная мысль соединения с сими племенами... а достижения сего ожидали не от Божьего Определения, а от возмутительных покушений на гибель самой России. <...> Один Бог может определить, чему быть в дальнем будущем, но, ежели стечение обстоятельств и привело бы к сему единству, оно будет на гибель России» (цит по: Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 9. С. 279).

<sup>4</sup> Император Николай I считал своим долгом выполнение решений Венского конгресса 1814–1815 гг. и реализацию целей Священного союза, т.е. для России были незыблемы границы европейских государств, установленные после наполеоновских войн, и была неоспоримо обязательной помощь, в т.ч. и военная, оказываемая союзным правительствам, в поддержании законного государственного порядка и в противодействии революционным движениям.

<sup>5</sup> В кон. 1847 г. Император Николай I на встрече с депутацией дворянства Смоленской губернии высказался за отмену крепостного права. Началось общественное обсуждение этого вопроса.

<sup>6</sup> *Инвентари* – одним из способов упорядочения отношений между помещиками и крестьянами были так называемые инвентари, введенные в 1840-е гг. в юго-западных губерниях. Суть инвентарей заключалась в том, что после описи владений помещиков строго регламентировались размеры и формы крестьянских повинностей. Таким образом, с одной стороны, ограничивалась свобода хозяйственной деятельности помещика, с другой – сохранялась крепостная зависимость крестьян.

## ПИСЬМО К В. А. ЖУКОВСКОМУ

Перв. публ.: Русский архив. 1870. Вып. 4–5. Стб. 959–961. Публ. по указ. изд.

<sup>1</sup> *Василий Андреевич Жуковский (1783–1852)* – поэт, переводчик, родоначальник рус. романтической поэзии. И. В. Киреевский приходился поэту внучатым племянником. В доме его бабушки В. А. Юшковой прошли отроческие годы В. А. Жуковского, на всю жизнь сохранившего теплые дружеские отношения с семейством Киреевских-Елагиных. На литературном поприще В. А. Жуковский выступил с переводами нем. и англ. поэзии. Стихотворение «Певец во стане русских воинов» принесло ему литературную и общественную известность. В 1815 г. В. А. Жуковский был приглашен ко двору в качестве чтеца вдовствующей Императрицы Марии Федоровны, а в 1817 г. начал преподавать рус. язык будущей Императрице Александре Федоровне, с 1826-го по 1841 г. он руководил учебными занятиями будущего Императора Александра II. По необыкновенной доброте души В. А. Жуковский, используя и свое положение при дворе, постоянно помогал многочисленным друзьям. В 1841 г. В. А. Жуковский обвенчался с Елизаветой Рейтерн, дочерью нем. художника Г. В. Рейтерна, и с тех пор жил в Германии.

<sup>2</sup> Главным литературным трудом В. А. Жуковского в 1842–1849 гг. был перевод древнегреч. эпоса – «*Одиссеи*» Гомера. О задачах, которые ставил перед собой В. А. Жуковский, работая над переводом, он писал со свойственной ему благодушной иронией: «Очень рад, что мой добрый Генний... подвел меня к старику Гомеру, который меня, безыменного для него, гиперборейского старика, принял весьма благосклонно и с старческим детским добродушием, передавая мне «Одиссею», сказал: «Пересели ее на твой север, и пускай она, которую так жадно слушали в мое время и старики, и юноши, и дети под светлым небом Эллады, таким же чистым, сердцу отзывным голосом будет говорить старикам, и юношам, и детям твоего туманного севера»» (Жуковский В. А. Отрывки из письма / / Москвитянин. 1845. № 1, отд. «Проза». С. 38).

<sup>3</sup> *Николай Иванович Гнедич (1784–1833)* – поэт и переводчик, в 1807–1828 гг. трудился над перв. переводом на рус. язык древнегреч. эпоса – «*Илиады*» Гомера.

<sup>4</sup> *Николай Михайлович Языков (1803–1846 / 1847)* – поэт, близкий к кругу славянофилов, был связан родственными узами с Хомяковыми (А. С. Хомяков был женат на Екатерине

Михайловне Языковой – сестре Языкова). И. В. Киреевский сблизился с Языковым в нач. 1830-х годов. К этому времени относятся и их совместное сочинение, шуточная пьеса «Вавилонская принцесса» (1831), и статья И. В. Киреевского «О стихотворениях г. Языкова» (1834).

<sup>5</sup> «*Прикованный Прометей*» – трагедия отца античной драматургии *Эсхила* (ок. 525–456 до Р. Х.); впервые полностью была переведена на рус. язык И. А. Коссовичем (1873).

<sup>6</sup> *Авдотья (Евдокия) Петровна Елагина* (урожд. Юшкова, в перв. браке Киреевская) (1789–1877) – мать И. В. Киреевского, племянница В. А. Жуковского, автор множества переводов с нем. и фр., напечатанных в журналах, издававшихся И. В. Киреевским («Европейце» и «Москвитянине»), а также в серии детской литературы «Библиотека для воспитания». С 1820-х и до вт. пол. 1840-х гг. хозяйка литературного салона, в котором собирались друзья и единомышленники ее детей. «Все, что было в Москве интеллигентного, просвещенного и талантливое, съезжалось сюда по воскресеньям. Приезжавшие в Москву знаменитости, русские и иностранцы, являлись в салон Елагиных. В нем преобладало славянофильское направление, но это не мешало постоянно посещать вечера Елагиных людям самых различных воззрений, до тех пор пока литературные партии не разделились на два неприязненных лагеря – славянофилов и западников» (*Кавелин К. Д.* Авдотья Петровна Елагина // *Русское общество* 30-х гг. XIX в. М., 1989. С. 139). Она всегда была посвящена в творческую жизнь своих сыновей и их друзей. После кончины своего вт. мужа, А. А. Елагина, Авдотья Петровна по большей части стала жить в деревне Уткино Белевского уезда и только на зиму приезжала в Москву.

<sup>7</sup> В 1845–1850 гг. В. А. Жуковский перевел Новый Завет со славян. (церковнославян.) на *русский язык*, перевод был издан в 1895 г. в Берлине.

<sup>8</sup> Российским *Библейским обществом* в 1819–1821 гг. впервые были изданы в рус. переводе все тексты Нового Завета.

<sup>9</sup> Под *Божественным Откровением* понимается в богословии Православной Церкви сверхъестественное сообщение Богом человеку каких-либо религиозных истин.



Возможность Откровения рассматривается с трех сторон: 1) со стороны Бога, его сообщающего: Бог как Существо Всеведущее, Которому подчинено все, Им сотворенное и сохраняемое, Духовное, т.е. действующее непосредственно на душу, и Владыка мира вещественного, т.е. действующий на душу и через материю, – Существо Беспредельное и Вечное, т.е. способное сообщать Свои Откровения в любом пространстве и времени, Праведное и Благое, т.е. никогда не отказывающее в помощи нуждающемуся в ней, Святое и Доброе, т.е. сообщающее Откровение для целей нравственных; и Бог как Истина сообщает человеку Откровение для исправления его религиозных заблуждений; 2) со стороны человека, его приемлющего: человек, как гражданин двух миров, духовного и вещественного, способен к восприятию Откровения в том случае, когда оно будет ему Богом дано непосредственно или посредством каких-либо чувственных знаков. Если Бог захочет сообщить человеку какую-либо истину для его частной нравственной пользы и для пользы многих, то Он употребит такие знамения, по которым человек безошибочно узнает Божественное Откровение; 3) со стороны самих истин, открываемых Богом человеку: истины Откровения могут быть как постижимые для человеческого ума, так и не постижимые. Следует заметить, что человеческий ум познает мир двояким способом: по знанию, т.е. опираясь на собственный опыт, и по вере, т.е. по свидетельству и авторитету др. лиц. Последним способом человек может усвоить и тайны Откровения на основании свидетельства о них и авторитета Самого Бога, Который, как Бог Истинный, никого обмануть не может (см. подробнее: *Макарий (Булгаков), архим.* Введение в православное богословие. СПб., 1847. С. 61–70).

#### ПИСЬМО К А. И. КОШЕЛЕВУ

Перв. публ.: Русский архив. 1909. Кн. 2. Вып. 5. С. 100–101. Публ. по: Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 252–253.

<sup>1</sup> Семья Кошелевых с 1849 г. путешествовала по Европе. Сам А. И. Кошелев отправился в Германию (в Баден-

Баден) 30 декабря 1850 г., чтобы вместе с супругой и детьми возвратиться в Москву 13 февраля 1851 г.

<sup>2</sup> Имение И. В. Киреевского Долбино находилось в нескольких верстах от уездного г. *Белева* Тульской губернии (но числилось в Лихвинском уезде Калужской губернии).

<sup>3</sup> В 1850 г. А. И. Кошелев представил в Министерство внутренних дел «Проект улучшения быта крестьян». Суть его сводилась к выкупу крестьян с землей, но прежде предлагалось провести кадастр – описание и оценку земли, находившейся в пользовании помещиков. Кроме того, в проекте предлагалось введение поземельной подати вместо подушной; предполагались и меры по борьбе со взяточничеством: увеличение жалованья чиновникам, уничтожение канцелярской тайны и учреждение Общества для искоренения лихоимства и лихоительства (наряду с уже существовавшими обществами наблюдения за тюрьмами) и пр. Вероятно, этот «Проект..» и вызвал критику И. В. Киреевского.

<sup>4</sup> *Ольга Федоровна Кошелева (урожд. Петрово-Соловово) (1816–1893)* – супруга А. И. Кошелева.

<sup>5</sup> *Иван Александрович Протасьев (1802–1875)* – друг А. И. Кошелева, с 1851-го по 1857 г. представлял в залог по питейным откупам имение И. В. Киреевского Долбино. В нач. каждого года хозяин заложенного имения получал определенный процент.

<sup>6</sup> *Петр Николаевич Кудрявцев (1816–1858)* – историк, ученик Т. Н. Грановского, его преемник по кафедре. *Диссертация* Кудрявцева «Судьбы Италии от падения Западной Римской империи до восстановления ее Карлом Великим. Обзорение остготто-лангобардского периода итальянской истории» была издана в 1850 году. Отчет о защите диссертации был опубликован в журнале «Москвитянин» (1851. № 1, отд. «Московские известия». С. 58–59).

#### В ОТВЕТ А. С. ХОМЯКОВУ

Перв. публ.: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1861. Т. 1. С. 188–200. Публ. по: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 109–120.

Статья написана зимой 1839 г., когда Киреевские устраивали по средам у себя в доме еженедельные вечера, на которых каждый из гостей читал свое новое произведение. Для этих вечеров и Алексей Степанович Хомяков (1804–1860) – поэт, публицист, идеолог славянофильства – написал статью «О старом и новом» (см.: Хомяков А. С. О старом и новом // Полн. собр. соч.: В 4 т. М., 1861. Т. 1. С. 359–377). Статья не предназначалась для печати и содержит некоторые утверждения, идущие вразрез с поздними взглядами автора на русскую историю.

Не исключено, что Хомяков написал статью именно с намерением вызвать ответную со стороны И. В. Киреевского (или братьев Киреевских). Содержащийся в серед. статьи И. В. Киреевского повтор свидетельствует о том, что автор читал ее в течение двух вечеров.

<sup>1</sup> Выдвинув в начале статьи «О старом и новом» тезис: «Говорят, в старые годы лучше было все в земле Русской...», А. С. Хомяков в дальнейшем приводит суждения, и подтверждающие этот тезис, и противоречащие ему, а заканчивает вступление словами: «Вопрос представляется в виде многосложного и решение затруднительным: что лучше, старая или новая Россия? Много ли поступило чуждых стихий в ее теперешнюю организацию? Приличны ли ей эти стихии? Много ли она утратила своих коренных начал и таковы ли были эти начала, чтобы нам о них сожалеть и стараться их воскресить?» (Хомяков А. С. О старом и новом. С. 363).

<sup>2</sup> Эта идея, впервые высказанная И. В. Киреевским в 1832 г. в статье «Девятнадцатый век», была одной из основополагающих в его мировоззрении. В этой статье он писал о том, что *классический мир древнего язычества* (иными словами, античная культура) имел в истории Европы последствиями: во-первых, образование вольных городов, во-вторых, политическое влияние Католической церкви, которая «стала не только источником духовного образования, но и главою устройства политического... она была единственным узлом между всеми нестройными элементами и всеми различными народами; она дала один дух всей Европе, подняла Крестовые походы и, быв источником единодушия и порядка, остановила набеги варваров и положила

преграду нашествиям мусульман». (Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 100). Из-за отсутствия такого объединяющего политического влияния Церкви в Древней Руси раздробленные княжества пали под перв. ударами татар, от которых «мы могли избавиться... единственно *физическим*, материальным соединением, до которого достигнуть могли мы только в течение столетий» (Там же. С. 101). В статье «В ответ А. С. Хомякову» И. В. Киреевский, как видим, осмысливает влияние античной культуры на внутреннюю жизнь Католической церкви.

<sup>3</sup> Имеется в виду католическое учение о Filioque (исхождении Святого Духа от Отца и Сына).

<sup>4</sup> Отделение Римско-католической церкви от Вселенской, начавшееся учением о Filioque, продолжилось идеей главенства рим. престола на том основании, что первосвященником Римской церкви был первоверховный Ап. Петр. Этот догмат был принят в 1564 г. папой Пием Четвертым. Догмат о непогрешимости рим. папы также утверждался на протяжении веков; среди его апологетов были теолог-схоласт Фома Аквинский и папа Григорий VII Гильдебранд. Догмат о непогрешимости рим. папы, как и догмат о непорочном зачатии Пресвятой Богородицы, был принят в 1870 г. на Ватиканском соборе.

<sup>5</sup> В IX–XV вв. в Католической церкви получила распространение *схоластика*, поставившая своей задачей построение научно-богословской системы, в которой христианское учение могло быть доказано совокупностью человеческих знаний. Схоластика широко использовала достижения античной философии, прежде всего Аристотеля, труды коего особенно широко распространялись в Европе в XII–XIII веках. Св. отцы Православной Церкви также использовали достижения античной логики, но только в качестве метода, удерживая человеческое мышление от доказательства богооткровенного знания (бытия Божия, творения мира и пр.).

<sup>6</sup> О Западной церкви А. С. Хомяков пишет: «Связанная с бытом житейским и языческим на Западе, она долго была темною и бессознательною, но деятельною и сухо-практическою; потом, оторвавшись от Востока и стремясь пояснить себя, она обратилась к рационализму, утратила чистоту, заключила в себе ядовитое начало будущего паде-

ния, но овладела грубым человечеством, развила его силы вещественные и умственные и создала мир прекрасный, соблазнительный, но обреченный на гибель, мир католицизма и реформатства» (Хомяков А. С. О старом и новом. С. 369).

<sup>7</sup> *Иоганн Вольфганг Гёте (1749–1832)* – гений нем. литературы, вступивший на литературное поприще в эпоху позднего Просвещения. Его жизнь полна противоречий: от поэтического бунтарства (движение «Бури и натиска») до гражданского служения (министр при дворе герцогов Саксен-Веймар-Эйзенахских), от неприятия революционных идей до преклонения перед Наполеоном. Для художественного осмысления современной ему действительности поэт использовал сюжеты, заимствованные из античности, восточной поэзии, европейского средневековья. И. В. Киреевский дал высокую оценку творчеству Гёте в рецензии «"Фауст". Трагедия, сочинение Гёте» (см.: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 128–131). Характеристику позднего Гёте находим в статье И. В. Киреевского «Обозрение современного состояния литературы»: «В последнюю эпоху его жизни большая часть поэтических случаев, возбуждавших его вдохновение, были придворный бал, почетный маскарад или чей-нибудь день рождения. Судьба Наполеона и перевернутой им Европы едва оставила следы во всем собрании его творений. Гёте был всеобъемлющий, величайший и, вероятно, последний поэт *жизни индивидуальной*, еще не сопроникнувшей в одно сознание с жизнью общечеловеческою» (*Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 122).

<sup>8</sup> *Шарль Морис Талейран-Перигор (1754–1838)* – фр. политический деятель. Занимал пост министра иностранных дел в 1797–1807-м, 1814–1815 гг. при Директории (Директория – орган власти во Франции с октября 1795-го по ноябрь 1799 г.), в период консульства и императорства Наполеона. В 1814 г. активный участник низложения Наполеона и возведения на престол короля Людовика Восемнадцатого.

<sup>9</sup> *Луи Филипп Бурбон (1773–1850)* – фр. король. Во время Июльской революции 1830 года был возведен на престол. Свергнутый в результате Февральской революции 1848 года, бежал в Англию.

<sup>10</sup> Понятия *мира*, общины, общинного землепользования – ключевые в историософии славянофилов. Их изложение см. в статье П. В. Киреевского «О древней русской истории (письмо к М. П. Погодину)» (Москвитянин. 1845. № 3, отд. «Науки». С. 11–46).

<sup>11</sup> А. С. Хомяков об отношении *обычая* и *закона* пишет так: «Сличение всех памятников, если не ошибаюсь, приведет нас к тому простому заключению, что прежде, как и теперь, было постоянное несогласие между законом и жизнью, между учреждениями писаными и живыми нравами народными. Тогда, как и теперь, закон был то лучше, то хуже обычая и, редко исполняемый, то портился, то исправлялся в приложении. Примем это толкование как истину, и все перемены быта русского объяснятся. Мы поймем, как легко могли измениться отношения видимые, и в то же время будем знать, что изменения редко касались сущности отношения между людьми и учреждениями, между государством, гражданами и Церковью» (Хомяков А. С. О старом и новом. С. 363).

<sup>12</sup> *Общественный договор* – важнейшее положение такой теории происхождения государства, согласно которой оно, государство, возникло путем отказа отдельных лиц от своих прав в пользу общественной власти. Теория «общественного договора», впервые выдвинутая в начале XVII в. нидерл. юристом и общественным деятелем Гроцием, получила распространение в эпоху буржуазных революций благодаря фр. просветителям. Один из трудов Ж.-Ж. Руссо так и назывался: «Общественный договор» (1762).

<sup>13</sup> *Энциклопедистами* называют фр. просветителей – создателей «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел» (1751–1780), ставшей отражением господствовавших в общественном сознании того времени рационалистических идей. Главным редактором «Энциклопедии» был Д. Дидро, среди ее сотрудников – Вольтер, К.-А. Гельвеции, Ж.-Ж. Руссо, Э.-Б. де Кондильяк и др.

<sup>14</sup> О границах княжеской власти в домонгольской Руси А. С. Хомяков пишет: «Правительство из варягов представляет внешнюю сторону; областные веча – внутреннюю сторону государства. Во всей России исполнительная власть, защита границ, сношения с державами соседними находятся в руках одной варяго-русской семьи, начальствующей над наемною

дружиною; суд правды, сохранение обычаев, решение всех вопросов правления внутреннего предоставлены народному совещанию. Везде, по всей России, устройство почти одинаковое» (Хомяков А. С. О старом и новом. С. 368).

<sup>15</sup> Определение *святых отцам* находим в труде архиеп. Филарета (Гумилевского) «Историческое учение об отцах Церкви» (В 3 т. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1882. Т. 1. С. IV): «Отцами же Церкви христианской собственно именуются следовавшие за Апостолами учителя Церкви, оставившие последующим временам свои писания с силою возрождать духовных чад о Христе; это те преемники духа апостольского, которые и могли по дарованиям богопросвещенного ума, и хотели по благодатной чистоте души предлагать, и предложили в писаниях чистую истину Христову, семя Божие, действующее во спасение». Архиеп. Филарет предлагает следующие периоды истории отцов Церкви (см.: *Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение...* Т. 1. С. XVII): 1) 70–312 гг. – век мужей апостольских, «ближайших преемников предания апостольского, подвизавшихся преимущественно против язычества и иудейства», среди них сщмчч. Климент, папа рим., Игнатий Богоносец; 2) 312–620 гг. – «объемлет тех, которые... защищали против человеческих своеволий откровенное учение о Сыне Божиим и Святом Духе»; в это время для искоренения ересей Ария, Нестория монофизитов (признававших наличие у Господа нашего Иисуса Христа только Божественной природы и отрицавших человеческую природу Христа) и установления догматов христианского вероучения были созваны пять Вселенских Соборов. Их участниками были свтт. Афанасий Великий, Кирилл Иерусалимский, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Лев Великий и другие св. отцы; 3) 620–850 гг. – это время установления богослужебного канона и борьбы Церкви с ересями монофелитов (признававших две природы Господа нашего Иисуса Христа – Божественную и человеческую, но находивших у Него единую – Божественную – волю) и иконоборцев, для чего созывались VI и VII Вселенские Соборы. Наиболее известные св. отцы этого периода: прпп. авва Дорофей, Максим Исповедник, Анастасий Синаит, Иоанн Дамаскин, Феодор Студит; 4) 850–1450 гг. – период отделения Римской церкви от Вселенской. В эти века про-

славились такие св. отцы, как свв. равноап. Кирилл и Мефодий, учителя Словенские, прп. Симеон Новый Богослов, свт. Григорий Палама и его ученики; 5) 1450 г.— и до сего дня: св. отцы этого периода обличают как возрождающиеся ереси перв. веков, так и новые ереси и расколы.

<sup>16</sup> *Преподобный Исаак Сирин, епископ Ниневийский* († VI), родом сириец, в ранней юности удалился в монастырь, затем уединился в пустыне. Был поставлен епископом города Ниневии, но вскоре оставил кафедру и пустынножительство до конца жизни. «Святой Исаак всю жизнь свою посвятил уединенному изучению души своей, и ничьи поучения не исполнены таких глубоких психологических сведений, как поучения святого Исаака; прошед сам степени духовной созерцательной жизни, святой Исаак представляет наставления о созерцаниях возвышенные и основанные на твердых опытах. Духовная жизнь изображена в его поучениях в приложении к самым неуловимым состояниям души» (*Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение... Т 3. С. 135).

Древнейшие славян. переводы поучений прп. Исаака Сирина, находившиеся в Киево-Печерской лавре и на Афоне, были списаны и использованы при работе над собственным переводом с греч. прп. Паисием Величковским (см.: Книга святого Исаака Сирина. Нямец: Изд. Нямецкого молдавляхийского монастыря, 1812). Еще один славян. перевод (XIV) поучений прп. Исаака хранился в библиотеке Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Сам И. В. Киреевский принимал участие в изд. книги «Святого отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшего Ниневийского, слова духовно-подвижнические, переведенные с греческого старцем Паисием Величковским» (М., 1854).

<sup>17</sup> Московский *Стоглавый Собор*, созданный в царствование Ивана IV Васильевича Грозного в 1551 г., был посвящен решению следующих церковных вопросов: 1) о каноне богослужения, богослужебных книг, иконописания, крестного знамения и др.; 2) о церковном управлении и духовном суде; 3) об управлении церковным имуществом; 4) о благочестии мирян. Царь Иван Грозный предложил Собору вопросы, сто ответов на которые составили сб. «Стоглав», и давший название Собору. Постановления Собора



о двуперстии, сугубой аллилуйи, хождении «посолонь» были отменены Собором 1655 года.

<sup>18</sup> Имеется в виду ересь *жидовствующих*, распространившаяся во вт. пол. XV в. из Новгорода; среди ее тайных последователей были как царедворцы, так и московское и новгородское духовенство. Вероучение ереси было близко к иудаизму. Ее искоренению способствовали прп. Иосиф Волоцкий и свт. Геннадий Новгородский. Жидовствующие были осуждены на Соборах 1488-го, 1490-го и 1503 годов. За смягчение наказания еретикам выступал прп. Нил Сорский.

<sup>19</sup> Отношение к монастырскому землевладению, злоупотребление которым нередко пагубно влияло на монашествующих, было вторым противоречием между прп. Нилом Сорским, считавшим, что монахи должны кормиться от своего труда, и прп. Иосифом Волоцким, который использовал доходы от землевладения на широкую церковную благотворительность и духовное просвещение. Вопрос о монастырском землевладении рассматривался на Соборе 1503 года, где поддержку большинства получили сторонники прп. Иосифа Волоцкого. Противоречия между прпп. Нилом Сорским и Иосифом Волоцким были сильно преувеличены их последователями, образовавшими церковные партии нестяжателей и иосифлян. Поднятая на Стоглавом Соборе проблема исправления богослужебных книг, а следовательно, и порядка богослужения и треб предполагала два способа решения: 1) исправление по греч. образцам, что должно было бы привести наше богослужение в соответствие с богослужением Вселенской Церкви, и 2) исправление по «хорошим» спискам, какие имелись по местам, что фактически означало не исправление ошибок, а их утверждение и – как следствие – дальнейшее обособление Русской Церкви. На Стоглавом Соборе было принято последнее, что послужило спустя век одной из причин к старообрядческому расколу, т.е., по выражению И. В. Киреевского, пока *«старина разорвана была разномыслием»* между нестяжателями и иосифлянами, ее одолели сторонники национально-охранительного направления.

<sup>20</sup> С XV в. на службу к московским Государям стали поступать удельные князья Северной Руси и выходцы из Литвы. При московском дворе они должны были уравниаться в правах с боярами. Спорные служебные места занимались князьями в соответствии со знатностью происхождения. Этот обычай получил название *местничества*.

<sup>21</sup> *Опричниной*, существовавшей в 1565–1572 гг. при Царе Иване Грозном, именовался особый царский удел со своей землей, войском и администрацией. В опричнину у бояр и князей отбирались их вотчины и передавались новым дворянам – опричникам. К концу жизни Иоанна Грозного в опричнину входило более половины рус. земель.

<sup>22</sup> Так называемый старообрядческий раскол окончательно сформировался после Поместного Собора 1666 года. Сущность претензий *раскольников*, как писал митр. Макарий (Булгаков), «состояла именно в том, что русские церковные книги, напечатанные до Патриарха Никона, во всем исправны, православны и не требовали исправления, что Московский Собор 1654 года, определивший исправление их, есть Собор незаконный, что греческие книги, по которым совершено при Никоне исправление наших книг, испорчены и наполнены ересями и сами греческие Патриархи, находясь под игом неверных, уклонились от Православия» (*Макарий (Булгаков)*, митр. История Русской Церкви: В 7 кн. М., 1996. Кн. 7. С. 318). В церковных обрядах (двуперстие и сугубая аллилуйя) старообрядцы держались отмененных постановлений Стоглавого Собора. Раскол быстро распространился по северным окраинам России, в Поволжье и на Дону. Нельзя забывать, что неславянское население этих окраин исповедовало ислам или язычество, в Казанском крае и Поволжье еще при Иване Грозном были расселены пленные ливонцы, а в верховьях Волги в перв. пол. XVII в. получила распространение секта «капитонов», проповедовавшая ложные эсхатологические идеи. Вступлению на престол Петра I предшествовали Крестьянская война – мятеж казаков под предводительством Степана Разина – и Московский стрелецкий бунт 1682 года, имевшие определенное отношение к раскольникам.

## МОСКОВСКИМ ДРУЗЬЯМ

Перв. публ.: Русский архив. 1904. Кн. 2. Вып. 8. С. 495–498 (публ.— С. И. Киреевский). В примеч. к публ. сообщает, что на автографе стоит помета: «А. И. Кошелев сказал не печатать». Публ. по: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 245–248.

<sup>1</sup> Официальные торжества по случаю 700-летия Москвы проходили 1 января 1847 года. Для славянофилов Москва была олицетворением истории России: «До Москвы Русь могла быть поработана, русский народ мог быть потоптан иноземцем. В Москве узнали мы волю Божию, что этой Русской земли никому не сокрушить, этого русского народа никому не сломать» (*Хомяков А. С.* Речь о причинах учреждения Общества любителей словесности в Москве // Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 693). В самый день перв. летописного упоминания о Москве, 28 марта, попадавший в 1847 г. на пятницу Светлой седмицы, празднование иконы Божией Матери Живоносный Источник, после литургии был устроен торжественный обед в доме М. П. Погодина на Девичьем поле. Кроме хозяина дома здесь собрались И. В. Киреевский, проф. Императорского Московского университета С. П. Шевырев, вдохновитель кружка славянофилов А. С. Хомяков, публицист К. С. Аксаков, сотрудничавшие в «Москвитянине» историк Москвы И. М. Снегирев, санскритолог К. А. Коссович и литераторы Н. Ф. Павлов и М. А. Дмитриев.

<sup>2</sup> Московский кружок славянофилов не имел какого-то определенного состава и единой идеологии. И. В. Киреевский в письме к А. С. Хомякову от 2 мая 1844 г. заявлял: «Может быть, вы считаете меня заклятым славянофилом и потому предлагаете мне «Москвитянина»... То на это я должен сказать, что этот славянофильский образ мыслей я разделяю только от части, а другую часть его считаю дальше от себя, чем самые эксцентрические мнения Грановского» (*Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 233). В кружок входили, как видим, и «москвитяне» Погодин, Шевырев, выразители «официальной народности», и другие сотрудники журнала.

<sup>3</sup> Жанн-Софи Арну-Плесси (1819–1897) – фр. актриса (фр. труппы Михайловского театра в Санкт-Петербурге), выступавшая в Москве весной 1847 года.

## СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ .....	5
-------------------	---

### ПРАВОСЛАВИЕ — САМОДЕРЖАВИЕ — НАРОДНОСТЬ

Записка об отношении русского народа к царской власти .....	30
Индифферентизм .....	73
Из письма к Н. ....	73
Письмо к А. И. Кошелеву .....	84
Письмо к А. И. Кошелеву .....	89
Письмо к А. И. Кошелеву .....	105

### ШКОЛА КАК ПРЕДДВЕРИЕ ЦЕРКВИ

Записка о направлении и методах первоначального образования народа в россии .....	121
О нужде преподавания церковнославянского языка в уездных училищах .....	141

## РОССИЯ И ЗАПАД

О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России .....	149
О необходимости и возможности новых начал для философии .....	228
ОТРЫВКИ .....	295

## РЕФОРМЫ: ЗА И ПРОТИВ

Каких перемен желал бы я в теперешнее время в россии? .....	322
Письмо к М. В. Киреевской .....	328
Письмо к М. П. Погодину .....	335
Письмо к В. А. Жуковскому .....	336
Письмо к А. И. Кошелеву .....	340

## В КРУГУ СЛАВЯНОФИЛОВ

В ответ а. С. Хомякову .....	344
Московским друзьям .....	363

КОММЕНТАРИИ .....	371
-------------------	-----

# ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ ВЫПУСКАЕТ БОЛЬШУЮ ЭНЦИКЛОПЕДИЮ РУССКОГО НАРОДА

Главный редактор О. А. Платонов

Энциклопедия включает следующие тома:

Русская цивилизация (*вышел*)

Русское Православие (*выйдет в 2008 г.*)

Русское государство (*вышел*)

Русский патриотизм (*вышел*)

Русское мировоззрение (*вышел*)

Русский образ жизни (*вышел*)

Русская география

Русское хозяйство (*вышел*)

Международные отношения

Национальные отношения

Русская литература (*вышел*)

Русское искусство

Русский театр

Русская музыка

Русская наука

Русская школа

Русское воинство

Памятники Отечества

Русские за рубежом

Противники русской цивилизации

Каждый том энциклопедии посвящен определенной отрасли жизни русского народа и будет завершенным сводом энциклопедических знаний по этой отрасли от «А» до «Я». Читатели могут в зависимости от потребностей подбирать либо полный комплект энциклопедии, либо необходимые один или несколько томов.

К подготовке издания привлекаются лучшие русские ученые и специалисты, используются опыт и наиболее ценные материалы предыдущих русских энциклопедий и словарей. Критерием подготовки и отбора статей для энциклопедии являются православные и национальные традиции русской науки, соответствие сделанных оценок национальным интересам русского народа.

Редакция энциклопедии привлекает к сотрудничеству всех заинтересованных русских людей и организации. Будем признательны за любую помощь в подготовке нашего издания.

Настоящая энциклопедия является первой попыткой создания всеобъемлющего свода православных и национальных сведений о жизни русского народа. После выхода первого издания энциклопедии предполагается ее совершенствование и подготовка нового издания.

Приглашаем к сотрудничеству всех русских людей, разделяющих идеи Святой Руси, русской цивилизации.

Будем благодарны за любые отзывы, замечания, поправки и дополнения.

Просим направлять их по адресу: 121170, Москва, а/я 18. Платонову О. А., e-mail: [info@rusinst.ru](mailto:info@rusinst.ru)

Электронную версию энциклопедии можно получить на нашем сайте: [www.rusinst.ru](http://www.rusinst.ru).



Автономная некоммерческая организация Институт русской цивилизации создан в октябре 2003 г. для осуществления идей и в память великого подвижника православной России митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева). Предшественником института был научно-исследовательский и издательский центр «Энциклопедия русской цивилизации» (1997—2003).

Целью института является творческое объединение ученых и специалистов, занимающихся изучением истории и идеологии русского народа, проведение научных исследований, конференций, семинаров и систематизация знаний по всем вопросам русской цивилизации, истории, философии, этнографии, культуры, искусства и других научных отраслей, связанных с жизнедеятельностью русского народа с древнейших времен до начала XXI века. Приоритетным направлением деятельности института является создание 20-ти томной «Энциклопедии русского народа», а также научная подготовка и публикация самых великих книг русских мыслителей отражающих главные вехи в развитии русского национального мировоззрения и противостояния силам мирового зла, русофобии и расизма.

---

Редактор А. В. Знатнов  
Корректор А. Г. Мартынова  
Компьютерная верстка Н. Н. Никольский  
Институт русской цивилизации Тел.: 8-499-242-50-80.

Подписано в печать 07.07.2007 г. Формат 84 x 108 <sup>1</sup>/<sub>32</sub>.  
Гарнитура «Times». Объем 28,0 п. л.  
Печать офсетная. Заказ №  
Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».  
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.